



Loi et connaissance chez Maïmonide

Manon Hery

► To cite this version:

| Manon Hery. Loi et connaissance chez Maïmonide. Philosophie. 2015. dumas-01232578

HAL Id: dumas-01232578

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01232578>

Submitted on 23 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne

**UFR 10 - Philosophie
Histoire de la Philosophie**

Année universitaire 2014-2015

MEMOIRE DE MASTER II

Sous la direction de Jean-Baptiste BRENET

Loi et connaissance chez Maïmonide

par

Manon HERY

Sommaire

Introduction.....	p. 4.
--------------------------	--------------

Première Partie – La Loi : la séparation entre le vrai et le faux

CHAPITRE I : LOI ET INDIVIDU

Le Guide des égarés.....	p. 10.
La Loi concerne-t-elle l'homme parfait ou imparfait ?	p. 11.
La Loi de l'homme parfait ou l'interdit	p. 14.
La Loi de l'homme imparfait : l'injonction et l'interdiction.....	p. 20.
Quelle faculté reçoit la Loi ? La raison et l'imagination.....	p. 21.

CHAPITRE II : LOI ET SOCIETE

Les différentes facultés : le sage, le prophète, le devin.....	p. 28.
Les régimes politiques.....	p. 30.
Le vrai et le faux prophète : le règlement de la faculté appétitive....	p. 35.

Deuxième Partie – La Loi : le règlement de la faculté appétitive

CHAPITRE I : LA CONNAISSANCE OBJET DU DESIR

Purifier la faculté appétitive.....	p. 39.
L'origine de la désobéissance.....	p. 43.

CHAPITRE II : PREPARER L'ACCES A LA CONNAISSANCE

Les quatre perfections humaines.....	p. 48.
Les imperfections humaines : l'excès.....	p. 50.
Corriger l'imperfection : l'intermédiaire.....	p. 54.
Acquérir la perfection, vertu et habitude.....	p. 56.
La Loi, chemin vers la connaissance ou les différents voiles.....	p. 58.

Troisième Partie - La Loi : l'unification de l'homme à la connaissance

CHAPITRE I : L'UNION DE L'HOMME A L'INTELLECT

Matière et vertu rationnelle.....	p. 64.
-----------------------------------	--------

L'intellect.....	p. 67.
Désirer l'intellect, la forme impérissable.....	p. 71.
L'intellect actif.....	p. 76.
Le dernier voile.....	p. 78.

CHAPITRE II : APPREHENDER DIEU

La vision de Dieu.....	p. 81.
Les attributs de Dieu.....	p. 82.

CHAPITRE III : LE ROLE DE LA LOI : UNIR L'HOMME A LA CONNAISSANCE

Placer Dieu devant soi.....	p. 84.
Imiter les voies de Dieu.....	p. 89.

Conclusion	p. 92.
-------------------------	--------

Introduction

« וְשֵׁם דֶּרֶךְ אֲרָאֵנוּ בִישַׁע אֱלֹקִים »¹

(psaume 50, 23)

« Celui qui pose son chemin, je lui fais voir le salut de Dieu »

Etrange expression que celle-ci, « *poser son chemin* ». Voici ce qui ressort de la traduction qui se veut la plus proche du texte. Mais que signifie « poser son chemin » ? Le verbe שָׁם (*sam*, qui vient de שוּם, *soum*) signifie *poser, établir, instituer*. Maïmonide rapporte les propos du Talmud² et dit à ce sujet qu'il ne faut pas lire שָׁם דֶּרֶךְ (*sam derekh*) mais שֵׁם דֶּרֶךְ (*cham derekh*), car שוּמָה (*choumah*) signifie mesure et évaluation. Qu'est-ce que l'homme doit mesurer ? Il doit soupeser constamment ses actions et viser l'intermédiaire, car c'est par là qu'il s'approche de Dieu. Quel est le lien entre le chemin, la mesure et le « salut de Dieu » ? De quel chemin s'agit-il exactement ? Un terme hébraïque peut peut-être éclairer notre interrogation. Il s'agit du verbe « הָלַךְ » (*halakh*) qui signifie marcher, passer, et qui a formé le mot « הִלְכָה » (*halakhah*) qui signifie la règle, la Loi. Qu'est-ce qui unit ces deux termes ? Maïmonide en donne un court exemple dans *le Guide des égarés*, où il explique que le verbe « הָלַךְ » (*halakh*) s'emploie

¹ « *vésam dérekh arénou béyécha élokim* »

² LE TALMUD DE BABYLONE, Jérusalem, *Traité Sota I*, éd. Steinsaltz, Biblieurope, trad. J.-J. Gugenheim et J. Grunewald, 1996, p. 5b.

métaphoriquement pour dire « marcher dans la bonne voie » ou « avoir une bonne conduite ».³

Le terme « הלכה » (*halakhah*) que l'on traduit le plus communément par Loi ou règle, signifierait que la Loi « se marche » ou « se chemine ». L'homme qui décide d'avancer, celui qui institue son chemin, a besoin de la Loi qui accompagne ses pas. La Loi, telle qu'elle apparaît dans l'œuvre de Maïmonide, c'est-à-dire la Loi juive issue de la Torah, n'est pas une chose abstraite et hors du monde, mais elle est un cheminement et une pratique. Quelle est la destination de ce chemin ? Les psaumes le révèlent, il s'agit du salut de Dieu. Quelle est exactement la nature de cette Loi et de ce salut sera l'objet de notre recherche.

Mais avant d'approfondir plus précisément ces points il nous semble nécessaire d'essayer de définir de manière succincte les différents thèmes que nous retrouvons ici et qui intéressent tout particulièrement notre sujet. Ces thèmes sont ceux de loi et de connaissance. Pour comprendre leur spécificité au sein de la philosophie juive, il nous faut au préalable considérer les différences notables que nous pouvons observer avec la philosophie grecque, en particulier avec Platon.

La Loi, telle que nous la définissons dans la conscience contemporaine, est le fruit et l'aboutissement de la raison et de la connaissance. Selon les mots de Platon : « *il existe la raison qui calcule ce qui en ces sentiments vaut le mieux et ce qui est le pire pour chacun de nous ; et quand le calcul est devenu le décret commun de la cité, il porte le nom de « loi »* »⁴. Ceci est la loi conventionnelle. Que la Loi soit « découverte » par la raison, ou « créé » par elle, l'accès à la Loi

³ MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, Paris, Verdier, trad. S. Munk, 2012, Livre I, Chap. 24, p. 131.

⁴ PLATON, *Lois* in *Platon, Œuvres complètes*, éd. Flammarion, sous dir. L. Brisson, 2011, Livre I, 644d.

se fait nécessairement par un effort de rationalité. De la connaissance de la nature humaine nous posons les lois nécessaires à sa perpétuation. Cependant il existe deux niveaux à la Loi. La Loi, et la bonne loi, telle que recherchée par les philosophes, représente le sommet que la réflexion puisse atteindre. Pourquoi la Loi doit-elle être recherchée par le philosophe ? Car, si le philosophe s'appuie sur les choses sensibles et changeantes aucune éthique n'est possible, tout n'est que tradition et convention. Pour fonder le politique et un système de valeur stable, il est nécessaire de poser des réalités immuables et universelles, qui permettront l'existence de normes absolues.⁵

La connaissance est ici visiblement liée à la Loi, car la Loi s'appuie sur une ontologie et une épistémologie. L'accès à la Loi passe par la connaissance des choses intelligibles, qui sont les choses qui ne changent pas. Si l'opinion connaît les choses sensibles, c'est une faculté distincte qui a accès aux choses intelligibles, cette faculté est l'intellect et son action ne nomme la connaissance.

Si la Loi se trouve par la connaissance, lorsque celle-ci est découverte, il s'agit ensuite de la mettre en pratique à travers divers systèmes politiques et diverses constitutions organisés selon la bonne Loi. En effet, la loi telle qu'elle apparaît chez Platon d'une part et chez Aristote d'autre part, est une loi qui prend sens au sein de la Cité. La loi est nécessairement politique et s'occupe de régler et de structurer les relations humaines en vue d'assurer paix et bonheur, et permettre à l'homme d'accéder à la vertu : *« car il est juste de commencer par la vertu en disant qu'elle est le but de l'institution de vos lois. »*⁶

⁵ BRISSON, L., PRADEAU, J-F., « Loi » in *Dictionnaire Platon*, éd. Ellipses, Paris, 2007.

⁶ PLATON, *Lois* in *Platon, Œuvres complètes*, éd. Flammarion, sous dir. L. Brisson, 2011, Livre I, 631a.

Maïmonide, lui, selon sa tradition, part de la proposition inverse. La Loi ne se trouve pas, elle est donnée. La Loi sur laquelle s'appuie Maïmonide est une Loi donnée et imposée : *« Car cette loi que je t'impose en ce jour, elle n'est ni trop ardue pour toi, ni placée trop loin. Elle n'est pas dans le ciel, pour que tu dises: "Qui montera pour nous au ciel et nous l'ira quérir, et nous la fera entendre afin que nous l'observions?" Elle n'est pas non plus au delà de l'océan, pour que tu dises: "Qui traversera pour nous l'océan et nous l'ira quérir, et nous la fera entendre afin que nous l'observions?" Non, la chose est tout près de toi: tu l'as dans la bouche et dans le cœur, pour pouvoir l'observer »*⁷. La Loi n'a pas à être cherchée ou à être le fruit d'une délibération, elle est, dans un même mouvement donnée par Dieu et déjà présente en l'homme. Elle est totalement transcendante, puisque que l'homme la reçoit entièrement formée, et elle est pourtant totalement adéquate à sa nature et la plus proche de lui.

Position radicalement différente. Donnée par Dieu, la Loi se fait le chemin d'accès à Dieu ; nous voici donc devant une origine différente et un but différent. Là où la loi était le fruit de l'homme, elle est ici donnée par Dieu, là où son but était politique, il est ici « théologique », la politique, quant à elle, étant subsumée sous la théocratie. Cette Loi n'est pas celle qui organise le politique pour permettre à l'homme sage une liberté intellectuelle et l'accès à la connaissance. Au contraire, elle est donnée à tous et régit chacune des actions humaines. Elle se fait une pratique de vie qui seule permet à l'homme l'accès la connaissance de Dieu. Le problème qui se posera à nous sera donc de déterminer comment s'opère le passage de la pratique et de l'action à la connaissance intellectuelle de Dieu ?

⁷ LA BIBLE, Paris, éd. Colbo, trad. Rabbinat français, sous dir. Z. Kahn, 1999, Deutéronome, 30, 11.

Quelle est la spécificité de Maïmonide au sein de la « philosophie juive » ? Maïmonide est connu pour son ouvrage de philosophie *Le Guide des égarés*, mais il est également connu pour être un des plus grands décisionnaires de *halakhah*, la loi juive, au travers son ouvrage en quatorze volumes, le *Mishneh Torah*. Le premier volume de ce corpus législatif se nomme le *Livre de la connaissance* (*Sefer Mada*), et voici ce que dit la toute première loi qui ouvre cet ouvrage : « *Le principe des principes et le pilier des sciences, c'est de connaître qu'il y a un Être premier et que c'est lui qui impartit l'existence à tout ce qui existe.* »⁸

Cette assertion laisse entendre deux choses. La première est que toute la *halakhah* ne prend sens qu'en s'appuyant sur cette connaissance première. Puisque, en effet, sans poser la révélation de la Loi celle-ci perd tout son sens. La seconde est que toute la *halakhah* doit mener vers cette connaissance et que toute la législation des plus infimes détails de la vie humaine tend vers cette connaissance. La connaissance de « l'Être premier » est à la fois fondement et but. Le but de la Loi n'est donc pas seulement de structurer les relations humaines ou de « prendre part à la Cité », la loi ne se limite pas au politique, mais elle doit régler les pas de l'homme vers la connaissance, car la הלכה (*halakhah*), donnée par Dieu peut, seule, faire connaître Dieu.

Ainsi, tout l'objet de notre recherche consistera à établir que pour Maïmonide seule la pratique de la Loi qui donne accès à la connaissance de Dieu.

Différents problèmes parcourront notre recherche dont nous pouvons fournir un aperçu : Comment l'action pratique peut-elle mener l'action spéculative ? Comment, de manière intrinsèque, la Loi se fait-elle le chemin

⁸ MAÏMONIDE, *Le livre de la connaissance*, Paris, PUF, Trad. V. Nikiprowetsky et A. Zaoui, 2013, Chap. 1, §1, p. 29.

d'accès à la connaissance ? Comment un commandement imposé à l'homme, un ensemble de prescriptions et de gestes peuvent-ils faire pénétrer en lui la connaissance ? Quel est le lien entre le degré le plus matériel de l'être et son degré le plus intellectuel ?

Dans le cheminement qui sera le nôtre ce sera tout d'abord le lien entre la Loi et la connaissance que nous analyserons, en particulier la manière dont la Loi tranche entre le vrai et le faux au sein de la connaissance. Nous nous appuierons pour cela sur le rapport de la Loi à l'individu et ses variations selon la nature de l'homme, ainsi que sur le rapport de la Loi à la société, pour définir quelle faculté reçoit la Loi et quels buts lui sont donnés.

Puis, nous nous intéresserons cette fois au rapport que la Loi entretient avec l'homme, en vue de le préparer à recevoir la connaissance. Tout d'abord en comprenant que son désir doit se tourner vers la connaissance et en analysant ce qui l'en éloigne, puis en se penchant sur la nature de la perfection humaine.

Enfin, nous saisirons comment la Loi se fait celle qui unifie l'homme à la connaissance. En décrivant de quelle manière la connaissance arrive à l'homme et comment celui-ci peut appréhender Dieu, ainsi que la façon dont la Loi consolide cette union.

PREMIERE PARTIE

La Loi : la séparation entre le vrai et le faux

Chapitre 1 : Loi et individu

Ce qui nous intéressera en premier lieu sera d'analyser le lien intrinsèque entre la Loi et la connaissance, en mettant en rapport les différentes facultés de l'homme qui sont aptes à recevoir la Loi. En effet, de même que la raison distingue entre le vrai et le faux mais aussi entre le honteux et l'honorable, la Loi également a pour fonction de trancher. Elle détermine quelles actions sont bonnes ou mauvaises, et ainsi, l'homme doit se référer constamment à la Loi pour connaître les actions approuvées ou réprouvées. Elle est ainsi ce qui sépare et distingue. Mais la Loi est-elle une connaissance ou une action ? Quelle est la limite et la différence ? A quelle faculté s'adresse la Loi : la raison, l'imagination ou l'appétit ?

Le Guide des égarés

Le but du *Guide des égarés* est, selon les mots de l'auteur, « *la science de la Loi dans sa réalité* ». ⁹ Que veut-il dire par là ? Si les lois sont des prescriptions qui visent à intimer à l'homme une certaine manière d'agir et de se comporter, elles ne doivent pas être comprises comme un ensemble hétéroclite et archaïque, conservé par une tradition ancestrale mais dont on ignorerait l'origine et le sens.

⁹ MAIMONIDE, *le Guide des égarés*, Introduction, p. 55.

Les lois ne sont surtout pas des coutumes. Les « égarés » à qui s'adresse Maïmonide sont justement ces Juifs qui croient rencontrer une dichotomie entre ce que leur dicte leur raison, nourrit par des connaissances scientifiques et philosophiques, et leur connaissance superficielle de la Loi juive, la הלכה (*halakhah*).¹⁰ Deux choix semblent alors se présenter à eux. Soit ils rejettent la Torah comme contraire à la raison, soit ils observent et suivent les prescriptions du Judaïsme en étouffant la voix de leur raison. Cette alternative n'a pas lieu d'être aux yeux de Maïmonide, raison et Torah ne s'excluent pas l'une l'autre ; si contradiction il y a, celle-ci n'est qu'apparente et relève d'une mauvaise compréhension de l'une ou de l'autre. Toute la « science de la Loi » est justement ce qui permet de révéler le fondement rationnel de la Loi, pour parvenir non pas à simplement opérer une conciliation de surface, mais pour pénétrer véritablement la compréhension de la Loi. Cependant, plus qu'un simple fondement, raison et loi sont intimement liées, si bien qu'en réalité elles ne peuvent se comprendre l'une sans l'autre. C'est ce lien que nous allons essayer d'analyser.

Préambule : la Loi concerne-t-elle l'homme parfait ou imparfait ?

Nous allons tout d'abord cerner le rapport de la Loi à l'individu, car c'est avant tout l'individu plus que le collectif que la Torah interpelle. Une question se pose alors à nous : qui est concerné par la Loi ? Est-ce l'homme parfait ou l'homme imparfait ?

¹⁰ *Ibid.*

Pour déterminer plus précisément la nature de la Loi il nous faut comprendre à qui elle s'adresse et qui elle exclut. Maïmonide pose que la faculté qui rend apte à recevoir la Loi est la raison. De là, il écrit qu'« *on ne peut pas donner d'ordre aux animaux ni à celui qui n'a pas de raison* »¹¹. Nous allons donc tenter de saisir ce qui relie de manière si fondamentale la raison et la Loi, car le lien ne semble pas si évident. En effet, la Loi est, selon la formule succincte de Maïmonide, ce qui sert à perfectionner et améliorer l'homme et les sociétés.¹² Un premier problème se pose à nous car plusieurs choses sont en à distinguer ici. Il y a premièrement la *faculté* qui rend apte à recevoir la Loi, la raison, et il y a dans un second temps *celui* à qui s'adresse la Loi. Si Maïmonide dans sa seconde assertion pose que la Loi sert à perfectionner l'homme et les sociétés, alors cette Loi semble s'adresser plus particulièrement à l'homme de passion et encore esclave de ses pulsions. Si la Loi avait pour seule fonction d'amener l'homme à devenir raisonnable, alors l'homme raisonnable n'aurait plus besoin de la Loi. Elle ne serait qu'un simple moyen de civiliser l'homme en canalisant les passions qui seraient néfastes à la société si elles venaient à être extériorisées. Dans ce cas, ce n'est pas tant à la faculté rationnelle que la Loi s'adresserait, mais aux passions humaines, et elle ne prendrait sens que par elles. C'est-à-dire que la loi, dans une perspective qui serait celle de la loi conventionnelle, fonctionnant sur les modalités de la punition et de la récompense aurait pour effet d'inciter au bon comportement des citoyens, qui obéiraient en vue d'un certain intérêt, que celui-ci soit le désir de recevoir certains bienfaits, comme les honneurs ou l'argent, ou encore par crainte d'être pris par les autorités.

¹¹ *Ibid.*, Livre I, Chap. 2, p. 39.

¹² *Ibid.*, Introduction, p. 62.

Mais ce type de loi s'adresse bien aux passions humaines puisqu'elle excite chez le citoyen désir ou crainte. L'homme de raison lui, n'aurait aucunement besoin de telles lois car il admettrait que le vol ou le meurtre ne peuvent contribuer au fonctionnement d'une bonne société et à l'intérêt commun, et qu'ils ne peuvent être commis sans que tous ses fondements s'écroulent. Le sage serait ainsi celui qui aurait compris les raisons de la Loi et en cela il ne serait plus directement concerné par elle puisque par sa sagesse il comprendrait la nocivité de tels crimes.

Mais nous allons voir qu'il en est autrement car la Loi dont il s'agit ici n'est pas une Loi qui est le produit de la raison. En effet, dans l'exemple que nous venons de donner, la Loi serait issue de la raison en vue de régler les passions humaines. Or, la Loi dont parle Maïmonide est la Loi divine, dont le but n'est pas de canaliser les passions mais de perfectionner l'homme. Ceci peut sembler similaire pourtant il en est tout autrement. Pour quelle raison ? Parce que la première demeure dans un champ fini et statique, elle a un but déterminé, tandis que la seconde tend vers une élévation continue. La première dirions-nous a une visée négative : elle désire limiter les passions humaines au travers d'un cadre commun pour parvenir à une harmonie qui serait bénéfique à l'ensemble des citoyens. La seconde, elle, vise le perfectionnement de l'homme. Perfectionner l'homme signifie l'amener vers les plus hautes facultés qui sont les siennes, ce qui implique, bien entendu le règlement des passions. L'harmonie entre les citoyens est ainsi la *conséquence* d'un tel perfectionnement, mais elle n'est pas le but dernier. De plus, un tel perfectionnement ne connaît pas de limite car l'homme peut toujours se parfaire. Ce que vise à régler la Loi divine, en premier lieu, c'est donc la raison humaine. Mais nous allons voir qu'en réalité Maïmonide paraît

distinguer plusieurs niveaux dans l'acceptation du terme de « Loi » ; et, avant d'analyser le rapport de la Loi à la société, il commence tout d'abord par cerner le rapport de la Loi à l'individu. C'est-à-dire, de quelle manière la Loi perfectionne et améliore l'individu.

Maïmonide s'appuie sur la Torah pour interpréter les différentes acceptions de la Loi. Le premier niveau qu'il prend pour exemple concerne la Loi qui fut donnée à l'homme avant sa chute, c'est-à-dire à Adam avant la désobéissance. L'homme parfait de l'origine ne devait obéir qu'à une seule et unique Loi, celle de ne pas goûter du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Le second niveau, que nous étudierons plus loin, est celui qui se rapporte à l'homme après la chute, c'est-à-dire en tant qu'il est maintenant devenu un être imparfait qui doit chercher à retrouver son état initial de perfection. L'homme imparfait aussi bien que l'homme parfait sont donc concernés par la Loi. Car la faculté qu'elle vise à perfectionner est la raison, qui est la faculté spécifique à chaque homme et que tout homme possède.

La Loi de l'homme parfait ou l'interdit

Nous allons en premier lieu nous tourner vers ce que peut être la Loi pour l'homme parfait, c'est-à-dire l'homme qui n'est pas esclave de ses passions. En quoi une loi peut-elle lui être utile ? Quelle serait sa fonction ? Maïmonide prend l'exemple d'Adam, qui selon la tradition est l'homme le plus parfait et dans la plus grande proximité de Dieu. De plus, Adam fut créé unique, que signifie alors la Loi pour un homme isolé ?

Ainsi, pour comprendre ce qu'est la Loi il nous faut déterminer ce qu'elle fut à son origine, c'est-à-dire qu'est-ce que la Loi pour l'homme parfait et possédant une raison parfaite ? Tout d'abord Maïmonide définit la raison comme suit : « *Par la raison on distingue entre le vrai et le faux et cette faculté il [Adam] la possédait parfaitement et complètement.* »¹³ La raison est donc ce qui permet de distinguer entre le vrai et le faux. Comment définir le « vrai » et le « faux » est un problème ardu, mais nous pouvons accepter, dans une première assertion, qu'est vrai ce qui possède une réalité ou une existence réelle, et qu'est faux ce qui ne possède pas de réalité ou d'existence réelle.¹⁴ Que signifierait donc qu'Adam possédait parfaitement et complètement cette faculté ? Il était capable de distinguer entre le vrai et le faux, c'est-à-dire de saisir chaque chose dans sa réalité. Autrement dit, sa vision n'était que science et il était ainsi au plus haut niveau intellectuel que l'homme puisse atteindre ; sa raison était à son apogée, et son esprit ne pouvait concevoir que les choses intelligibles.

Pourquoi, rapporte Maïmonide, en reprenant l'interrogation d'un adversaire, la chute de l'homme consistait dans le fait de goûter le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ? Comment la connaissance peut-elle être un mal ? Cette connaissance n'était-elle pas au contraire un surplus à son intellect ? Ici Maïmonide répond en explicitant les différents niveaux de conscience et de connaissance qui sont accessibles à l'homme : il y a la véritable connaissance, qui est la certitude, ou bien il y a la connaissance hypothétique et incertaine. Adam, à l'origine, ne possédait que la connaissance des choses certaines. Or, le fruit de

¹³ *Ibid*, I, Chap 2, p. 88.

¹⁴ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique* in *Aristote, Œuvres complètes*, éd. Flammarion, sous dir. P. Pellegrin, 2014, Livre E, 2, 1026a34 : « *l'être comme vrai et le non-être comme faux.* ».

l'arbre de la connaissance du bien et du mal n'apportait pas une connaissance certaine, mais au contraire, une connaissance incertaine. Pour expliciter le passage d'un type de connaissance à un autre, Maïmonide s'appuie sur les termes précis employés par la Torah. En hébreu, rapporte-t-il, le vrai et le faux se disent אמת (*émet*) et שקר (*chéquer*). Or ce ne sont pas les termes employés au sujet du טוב ורע (*ets hadaat tov véra*), l'arbre de la connaissance du bien et du mal. En effet, les termes טוב (*tov*) et רע (*ra*) renvoient à l'idée de bon et de mauvais, ou de beau et de laid, qui n'appartiennent pas au domaine des choses intelligibles mais des opinions probables. Pour quelle raison ? Car ces termes ne renvoient pas à la réalité intrinsèque de l'objet, mais ils expriment un rapport de relation. Une chose est bonne ou mauvaise, ou belle ou laide, par rapport à une autre chose, elle n'exprime pas une réalité mais une perception. Cette connaissance est donc relative et non absolue.

Pour cerner la nuance entre les choses intelligibles et les opinions probables il nous est nécessaire de poser les définitions aristotéliennes de celles-ci. Les choses intelligibles telles que définies par Aristote sont le résultat d'un syllogisme démonstratif. La définition générale du syllogisme est la suivante : « *Le syllogisme est un discours par lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre en résulte nécessairement du seul fait de ces données.* »¹⁵ Quelles sont les choses qui sont posées ? Il s'agit des prémisses, composées de deux propositions. Aristote définit la proposition ainsi : « *la proposition est un discours qui affirme ou nie quelque chose.* »¹⁶ Qu'est-ce qui

¹⁵ ARISTOTE, *Premiers analytiques* in *Aristote, Œuvres complètes*, éd. Flammarion, sous dir. P. Pellegrin, 2014, Livre I, 1, 24b18.

¹⁶ *Ibid*, 24b16.

fait cependant qu'un syllogisme est un syllogisme démonstratif ? Il s'agit pour Aristote de la qualité de ses prémisses. Si les prémisses sont admises par tous, alors nous avons affaire à une démonstration, c'est-à-dire à un syllogisme qui produit un résultat vrai et non simplement probable.

Adam, qui connaissait les choses dans leur réalité connaissait la vérité de chaque proposition. Ses prémisses étaient donc nécessairement vraies et il avait ainsi accès aux choses intelligibles qui sont le fruit d'une démonstration.

Les opinions probables sont, elles, le fruit de la dialectique. Un syllogisme dialectique est un syllogisme dont les prémisses ne sont pas admises par tous mais par quelques gens remarquables seulement. Les propositions sont ainsi de l'ordre de l'opinion, c'est-à-dire d'une connaissance incertaine. Ainsi les opinions probables ont une vérité moindre par rapport aux choses intelligibles, puisque ses prémisses n'ont pas de vérité intrinsèque, ils sont relatifs à l'opinion d'une majorité. Le bon et le mauvais, le laid et le beau se situent dans cette catégorie, ils sont dans le domaine du relatif. De plus ce syllogisme repose sur un mouvement inductif, c'est-à-dire qu'il passe tout d'abord par le sensible et ce qui est reçu par les sens pour essayer de s'élever par la suite du particulier à l'universel, au contraire de la déduction qui pose au préalable des propositions vraies.

Nous saisissons alors mieux qu'elle put être la chute d'Adam. Lui qui possédait les choses intelligibles et vraies, qui sont les connaissances les plus hautes que puisse acquérir un homme, fit entrer en lui des choses de l'imagination et du sensible. En goûtant du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, il ne s'est pas élevé vers la connaissance, il est au contraire descendu au niveau des opinions probables, relatives et changeantes. C'est cet accès à un mode de

connaissance inférieur qui fut sa chute. Ainsi Maïmonide rapporte : « *Ayant obtenu la connaissance des opinions probables, il fut absorbé par ce qu'il devait trouver laid ou beau, et il connut alors ce que valait la chose qui lui avait échappé et dont il avait été dépouillé, et dans quel état il était tombé.* »¹⁷

L'homme de raison sombra dans l'imagination. En faisant entrer en lui les opinions probables, Adam n'était plus tourné vers les choses intelligibles. S'il possédait toujours l'accès aux choses intelligibles, celles-ci étaient maintenant brouillées par sa perception imaginative, dont il ne pouvait se défaire et qui l'absorbait. Le plaisir procuré par la connaissance ne pouvait plus être pur, car à la faculté intellectuelle se mêlait du sensible.

Après avoir tenté une première analyse succincte de ce passage et avoir saisi la distinction entre les deux modes de connaissance qui sont la connaissance des choses intelligibles et les connaissances des opinions probables, nous allons essayer de dégager le rôle de la Loi au sein de cette conception. La seule loi donnée par Dieu à Adam fut de ne pas manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Nous pouvons nous demander tout d'abord quelle est la nature de cette loi. S'agit-il d'une obligation ou d'une interdiction ? S'agit-il d'ordonner une action ou au contraire de l'empêcher ? Dans un premier temps nous pouvons la définir comme une interdiction, puisqu'elle vise à empêcher une certaine action. Quelle est la raison d'une telle interdiction ? En analysant quelle fut la chute d'Adam au travers de sa transgression nous comprenons mieux pourquoi un tel décret fut fixé. Sans entrer dans un champ d'investigation qui nous dépasse, nous pouvons dire, au regard de l'interprétation qui concerne notre

¹⁷ MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, I, Chap. 2, p. 90.

sujet, que la loi avait ici valeur de mise en garde. L'interdiction n'était pas de l'ordre de l'arbitraire mais elle prévenait contre un certain danger avec des conséquences amères. Sur quoi Adam était-il prévenu ? Sur le fait de ne pas sombrer dans le faux, qui est du domaine du sensible et de l'imagination mais de rester dans le domaine des choses intelligibles et du vrai.

Pour quelle raison un tel choix fut mis devant lui et une telle loi lui fut donnée est également un vaste sujet mais que Maïmonide n'aborde pas. Toutefois nous pouvons comprendre à travers la genèse d'Adam quel rôle peut avoir la Loi et pourquoi elle ne peut être donnée qu'à un être doué de raison. En effet, la Loi est ici ce qui met en garde contre le faux et l'imagination. Elle se pose comme une limite entre le vrai et le faux, en distinguant ce qui est de l'ordre du réel et de l'ordre de l'illusion. Or, seul un être rationnel peut accéder à la connaissance du vrai et du faux. Donner une loi à un animal ou « à celui qui n'a pas de raison » serait alors un non-sens. Un nouveau lien se crée alors, celui entre la Loi et la connaissance. Car au regard de la Loi divine, est permis ce qui est vrai, et est interdit ce qui est faux. Mais l'association de ses termes nous semble étrange. En effet, le vrai et le faux sont du domaine des conceptions intellectuelles, tandis que le permis et l'interdit sont du domaine de l'action. Tout notre travail consistera justement à saisir ce lien qui nous semble problématique.

Ce que nous pouvons remarquer pour le moment est que la Loi est liée de manière intrinsèque à la connaissance. Toutefois, nous savons qu'Adam était, à son origine, uniquement tourné vers les choses intelligibles et vraies. Si nous posons que cette loi était une délimitation et une mise en garde, quel fut le besoin de lui imposer une telle loi ? En effet, de par la nature de l'homme une telle loi semblait vaine. En réalité, si l'homme n'était constitué que par la faculté

rationnelle un tel besoin n'aurait pas existé, mais, étant formé de matière, il possédait également une perception imaginative, qui elle, passe par les sens et le sensible. Il était donc constitué par cette tension entre ces deux facultés. Bien que, d'une certaine manière, son imagination n'était qu'en puissance, en goûtant du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal son imagination passa en acte. La Loi se faisait alors le garde-fou qui permettait à l'homme de rester dans le chemin de la droite raison et de ne pas tomber dans l'imagination. Elle était la parole qui délimitait le vrai du faux. Voici pour ce qui est du premier niveau de la Loi, c'est-à-dire, la loi donnée à l'homme avant sa chute.

Ainsi, même l'homme parfait, dont on peut penser que la Loi ne lui est pas nécessaire, a néanmoins besoin de la Loi. Non pas d'une Loi qui lui ordonnerait d'accomplir certaines actions, mais d'une Loi qui ferait office de mise en garde, pour ne pas qu'il se laisse séduire par le sensible et l'imagination et qu'il perde la perfection qui est sienne. La Loi tranche ainsi en distinguant entre raison et imagination.

La Loi de l'homme imparfait : injonction et interdiction

C'est maintenant le second niveau de la Loi qu'il nous faut étudier, la Loi qui concerne l'homme imparfait, pris dans l'imagination et esclave du sensible, incapable de discerner entre le vrai et le faux. Nous comprenons bien qu'il ne s'agit plus ici de garder et de protéger l'homme de l'illusion, puisque son imagination étant passée à l'acte, il naît et grandit pris dans le sensible jusqu'à ce que sa faculté rationnelle puisse se développer. Dans cette seconde acception, la Loi est ici ce qui sert de guide vers le vrai et qui conduit vers les choses

intelligibles. Elle s'accomplit dans une structure différente. Si la première loi est celle de l'interdiction, la seconde est celle de l'injonction : il faut aller vers la vérité. Prise sous ses deux aspects elle accomplit deux rôles différents mais dont le but est en réalité similaire. Ainsi, elle propose des moyens différents selon celui à qui elle s'adresse. Pour l'homme parfait, elle avait pour fonction de le garder dans le domaine de la vérité et dans le domaine des choses intelligibles, pour cela, une seule loi suffisait. Pour l'homme sujet aux opinions probables, elle a pour fonction de le mener à vérité, de le faire sortir de ses opinions fausses, et l'amener à sa véritable perfection, c'est-à-dire celle d'Adam avant la chute. Pour cela, de nombreuses lois sont nécessaires. Car le domaine du vrai est le domaine de l'unicité tandis que celui du faux est le domaine du multiple. La première loi avait pour fonction de préserver l'unité et la vérité à laquelle l'homme était attaché. La seconde loi, visant à ramener l'homme vers cette unicité doit cette fois-ci l'arracher à la multiplicité des opinions probables qui s'offrent à lui. Plusieurs lois sont ainsi nécessaires pour séparer entre le vrai du faux dans chaque aspect de son existence. C'est ainsi la raison pour laquelle la Loi ne peut s'adresser qu'à un être rationnel, car son rôle est de révéler et de permettre l'accès à la faculté rationnelle inscrite en chaque homme. C'est sur cette seconde acception de la Loi, qui nous concerne plus particulièrement, que nous allons nous pencher, pour tenter de saisir comment la Loi nous permet de nous élever vers la vérité.

Quelle faculté reçoit la Loi ?

Nous avons défini que la Loi ne peut être donnée qu'à un être doué de raison, cependant en analysant la distinction entre l'homme parfait et l'homme

imparfait nous observons que la Loi est justement ce qui tranche entre raison et imagination, et qui définit les champs respectifs de chacune. Ces deux facultés sont donc en rapport constant avec la Loi et nous chercherons donc à saisir leurs liens.

Avant de poursuivre, il nous faut déterminer plus précisément ce que Maïmonide entend par l'utilisation du terme de « Loi ». Nous avons en effet affirmé dans l'introduction que pour Maïmonide la Loi est donnée par Dieu et n'est pas le fruit d'une conception humaine. Nous allons ici analyser plus précisément ce qu'il entend par là. Pour le contemporain ces termes peuvent prêter à confusion puisque, justement, la conception intellectuelle que se fait un homme est le résultat du cheminement parcouru par sa raison pour aboutir à une idée « vraie ». Le résultat est ainsi le fruit de son effort intellectuel, il l'a puisé en lui. Il ne peut pas en être ainsi pour Maïmonide, car la raison, ou la faculté rationnelle n'est pas à proprement parler « propre à l'homme », c'est-à-dire que, si la raison est bien une spécificité de l'homme, elle est une spécificité donnée par Dieu. Toute notion de « propriété » ou de « propre » disparaît. L'existence même ne peut être dite appartenir à l'homme. La raison de l'homme est une émanation de Dieu : « *La raison, que Dieu a fait émaner sur l'homme, et qui constitue sa perfection finale* »¹⁸. Ainsi, écrit Maïmonide, lorsque la Torah dit que l'homme est fait à l'image de Dieu¹⁹, cela signifie que son intellect provient de Dieu. La faculté rationnelle est donc celle par laquelle l'homme se rend le plus semblable à Dieu.

¹⁸ MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, I, Chap. 2, p. 88.

¹⁹ *Ibid*, I, Chap. 1, p. 85 : « Par les mots : « Faisons un homme à notre image », on aurait donc voulu parler de la forme spécifique, c'est-à-dire de la compréhension intellectuelle, et non de la figure et des linéaments. »

Maintenant que nous avons posés ces points importants nous allons nous pencher sur la distinction entre une loi conçue par l'homme et une Loi donnée par Dieu, c'est-à-dire la distinction entre le politique et la prophétie. Mais auparavant il nous faut, pour comprendre ce qui les distingue, saisir la constitution de l'âme humaine et de ses deux grandes facultés qui sont la faculté rationnelle et la faculté imaginative. Car la prophétie, en effet, se comprend au moyen de ces deux facultés. La faculté imaginative est définie par Maïmonide comme une faculté corporelle et sensible. Elle permet de « *garder le souvenir des choses sensibles, à la combiner, et, ce qui est particulièrement dans sa nature, à retracer les images* »²⁰. Maïmonide écrit qu'il existe une perfection plus ou moins grande de la faculté imaginative, que l'on pourrait comprendre comme une plus ou moins grande mémorisation des choses sensibles et une combinaison plus ou moins complexe des images. La perfection de cette faculté varie selon la complexion corporelle de chacun et le degré de pureté de la matière propre à chaque individu. La pureté de la matière d'un individu dépend du principe de sa formation et ne peut être changée. Si Maïmonide n'explicite pas ces notions nous pouvons néanmoins comprendre qu'il se réfère à certaines théories physiologistes. A titre de comparaison, Aristote avance une thèse sur les raisons de la fécondité ou de l'infécondité, et il explique quelles sont les causes pour lesquelles une femme met au monde des filles ou des fils. Cela dépend pour Aristote, de la qualité de la nourriture, de l'air ambiant, de l'eau, mais également d'autres éléments plus imperceptibles.²¹ La tradition juive comporte, elle, un ensemble de préceptes pour permettre de concevoir des enfants purs et sensible au divin. Ces préceptes

²⁰ *Ibid*, II, Chap. 36, p. 721.

²¹ ARISTOTE, *De la génération* in *Aristote, Œuvres complètes*, éd. Flammarion, sous dir. P. Pellegrin, 2014, Livre IV, Chap II, §6.

peuvent être d'ordre rituel mais également d'ordre corporels ou spirituels²². Il y a ainsi une certaine sensibilité et qualité intrinsèque à l'individu qui fait d'un homme a, de naissance, une faculté imaginative plus ou moins parfaite.

La prophétie, quant à elle, est définie comme « *une émanation de Dieu qui se répand par l'intermédiaire de l'intellect actif sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative ; c'est le plus haut degré de l'homme et le terme de la perfection à laquelle son espèce peut atteindre, et cet état est la plus haute perfection de la qualité imaginative.* »²³. Nous avons vu précédemment que ce qui fait la perfection de l'homme est sa faculté rationnelle, car c'est elle qui le définit en tant que semblable à Dieu. Mais ici, Maïmonide ajoute une autre faculté qui seule permet d'atteindre la perfection humaine, cette qualité est la qualité imaginative. Cela peut sembler contradictoire au premier abord. Mais il faut resituer la contradiction dans la distinction que nous avons fait précédemment entre l'homme parfait et l'homme imparfait. L'homme parfait, Adam, possédait parfaitement la faculté rationnelle et distinguait avant sa chute entre le אמת (*émet*), le vrai, et le שקר (*chéquer*), le faux. Après la chute ce furent le טוב (*tov*), le beau, et le רע (*ra*), le laid, qui se mêlèrent dans l'esprit de l'homme, et ceux-ci s'expriment à travers la faculté imaginative, car le laid et le beau s'appréhendent au moyen des sens. D'une certaine manière, nous pouvons comprendre que l'imagination n'existait peut-être pas chez Adam, si ce n'est qu'en « puissance ». Mais l'homme, maintenant composé de ces deux facultés ne peut atteindre sa perfection qu'en les élevant toutes deux vers leur plus haut degré.

L'intellect actif est la conception des choses intelligibles telles qu'elles sont dans l'intellect universel, c'est-à-dire telles qu'elles sont en vérité, en dehors

²² LE TALMUD DE BABYLONE, Jérusalem, *Traité Berakhot I*, p. 5b.

²³ MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, II, Chap. 36, page 721.

de la matière.²⁴ La faculté rationnelle contient selon la conception de Maïmonide l'intellect hylique qui est une disposition à recevoir les formes intelligibles. Lorsque l'intellect actif s'épanche sur l'intellect hylique, celui-ci devient intellect en acte et perçoit alors les formes intelligibles. Mais nous reviendrons plus en détails sur ces points. Maïmonide précise qu'il ne peut y avoir intellection sans perception : *« Il ne faut donc pas croire que l'intellect en acte soit quelque chose qui existe de son côté, séparé de la perception, et que la perception soit quelque autre chose [qui existe] dans lui ; mais [ce qui constitue] l'intellect en lui-même et sa réalité, c'est la perception, et par conséquent, quand tu poses un intellect existant en acte, [tu poses] par là même la perception d'un objet pensé. »*²⁵ La perception dont il s'agit ici est la perception intelligible, qui comprend l'être des choses et qui est distincte de la perception sensible qui elle ne connaît que l'existence des choses sans pouvoir les définir. Cependant, alors que nous avons dit que la faculté rationnelle et la faculté imaginative sont distinctes, cette dernière ne doit pas pour autant être méprisée. Les sens et la perception sensible semblent faire partie intégrante du processus d'intellection, car un intellect qui ne perçoit pas est un intellect vide. Nous faisons cependant face ici à un double mouvement. Nous pouvons penser en effet que la perception et le sensible sont premiers dans le processus d'intellection. D'abord l'homme percevrait les choses sensibles, puis il pourrait abstraire la forme de la matière dans un processus inductif, ce qui lui permettrait de concevoir les choses intelligibles. Cependant, c'est justement l'inverse qui se produit. Ce n'est pas l'homme qui abstrait mais c'est l'intellect actif, qui, s'épanchant sur lui, lui permet de percevoir les choses intelligibles. Ce n'est pas l'homme qui face à un morceau de bois est capable d'abstraire la forme

²⁴ *Ibid*, I, Chap. 68., p. 330.

²⁵ *Ibid*.

du bois, mais c'est parce que l'intellect actif s'épanche sur lui qu'il perçoit intellectuellement la forme dans le morceau de bois. La perception intellectuelle, ou l'intellect en acte, est organisé en fonction de l'épanchement de l'intellect actif, et non pas dans le passage d'une perception sensible à une perception intellectuelle.

Nous comprenons mieux alors la définition de la prophétie que nous livre Maïmonide. Si, en effet, nous disions que la prophétie provenait tout d'abord de la faculté imaginative pour parvenir ensuite à la faculté rationnelle, alors elle ne pourrait être nommée prophétie. Elle ne serait que le fruit des perceptions particulières et contingentes d'un homme, dotés d'une sensibilité plus importante que la moyenne et qui analyserait dans un second temps ces perceptions pour leur donner un sens rationnel. Il ne s'agirait ici que d'imagination placée sous le drapeau de la raison.

Mais c'est justement l'exact inverse qui se passe au niveau de la prophétie, puisque l'intellect actif s'épanche d'abord sur la faculté rationnelle et ensuite sur la faculté imaginative. Le prophète a donc tout d'abord accès à la vérité des choses, aux choses intelligibles. Cependant, nous avons précisé qu'il n'existe pas d'intellection sans objet perçu. Le prophète n'est pas seulement celui qui, grâce à son intellect perçoit les choses dans leur vérité, il est aussi celui qui, grâce à l'intellect actif qui s'épanche sur lui *imagine* les choses dans leur vérité. Son imagination n'est pas le fruit de sa perception sensible mais de son intellect en acte ; d'où la nécessité de ne pas mépriser la faculté imaginative, car celle-ci est une capacité qui peut être employée au service de l'intellect. C'est justement quand la faculté imaginative se lie à l'intellect et se détache du sensible qu'elle atteint son plus haut degré de perfection.

Ainsi la Loi pour l'homme parfait a pour fonction de le maintenir dans le domaine de la raison, tandis que la Loi qui concerne l'homme imparfait vise à le sortir de son imagination, en séparant et en distinguant ce qui est du domaine du vrai et du faux. La Loi pénètre ainsi plusieurs facultés de l'homme. Si elle vise à l'amener dans le domaine des intelligibles, elle doit pour cela entrer dans le domaine de l'imagination. La Loi pour l'individu tend donc à cela, elle vise à le rendre parfait.

Chapitre II : Loi et société

Si la Loi concerne l'individu elle concerne également la société. Elle recherche aussi bien la perfection de l'individu que l'amélioration des sociétés. Cependant, pourquoi mettre l'individu en premier ? N'est-ce que pas la société qui forme l'individu ? La réponse n'est pas aussi tranchée chez Maïmonide. Car, si la société influence l'individu, celle-ci n'a pas une vocation éducatrice. La société est avant tout constituée par les individus qui sont les siens, elle n'est pas une entité supérieure et indépendante qui « structurerait » l'ensemble de ses citoyens. Ce qui fait réellement une société ce sont les individus qui la composent. C'est la raison pour laquelle la Loi concerne avant tout l'individu. Les lois sociales seront ainsi celles qui régleront les rapports entre individus mais nous comprenons alors que si celles-ci ont pour vocation de lier les individus entre eux, il n'en demeure pas moins qu'elles ont un aspect plus secondaire.

Les différentes facultés ou le savant, le prophète et le devin

Nous avons vu que deux facultés reçoivent l'épanchement de l'intellect actif qui concerne les intelligibles et également le domaine de la Loi. Maïmonide va ainsi définir et hiérarchiser trois types d'hommes différents selon les facultés qu'ils utilisent et la plus ou moins grande perfection de celles-ci. Que nous apporte cette hiérarchisation ? En procédant de telle sorte, nous comprenons quel est l'idéal vers lequel l'homme doit tendre. Nous voyons non seulement quels sont les trois grands types d'homme, selon qu'ils sont plus ou moins dans le domaine de la raison et de l'imagination, mais nous voyons également quels sont les trois grands types de dirigeants et de sociétés. Car l'individu se fait microcosme et si nous comprenons son rapport à la Loi nous saisissons par là tous les régimes politiques possibles.

La première catégorie est celle qui reçoit l'épanchement sur la faculté rationnelle mais non sur la faculté imaginative. Il s'agit de la classe des *savants*. Les savants sont des hommes qui sont parvenus à un haut degré de perfection puisqu'ils ont accès aux choses intelligibles, c'est-à-dire qu'ils perçoivent les choses dans leur réalité. Quand Maïmonide invite dans son éthique au perfectionnement de l'homme c'est à ce type de perfection qu'il renvoie.²⁶ Cependant ils ne sont pas encore au plus haut degré que l'homme puisse atteindre.

La seconde catégorie est celle qui reçoit l'épanchement sur la faculté rationnelle ainsi que sur la faculté imaginative. Il s'agit de la classe des *prophètes*. La prophétie est le sommet de la perfection humaine. Car l'homme non seulement

²⁶ Cf. l'ouvrage de ROUX, G., *Du prophète au savant, l'horizon du savoir chez Maïmonide*, Paris, éd. du Cerf, 2010.

perçoit la vérité, mais il l'imagine. Il est capable d'accéder à une perception qui est en dehors du temps, à la vérité des choses au-delà de la durée. Cet épanchement de l'intellect actif sur sa faculté rationnelle et imaginative lui permet de comprendre véritablement l'être des choses, puisque, grâce à son imagination il dépasse les limites qui sont les siennes.

Il n'est pas évident de saisir concrètement la nuance entre le savant et le prophète, et ce problème renferme des notions complexes mais que nous allons, dans la mesure de nos capacités, essayer d'esquisser très rapidement. Il renvoie à la polémique de Maïmonide contre Aristote. Si pour Aristote le monde est éternel, la tradition dans laquelle s'inscrit Maïmonide écrit que le monde fut créé. Celui-ci n'est pas un simple cycle qui se répète, qui se compose et se décompose indéfiniment, mais au contraire il a un point de départ et d'arrivée, il a une Histoire. Le philosophe pour Aristote, est celui qui accède à des vérités éternelles. Mais quand nous disons, avec Maïmonide, qu'un savant accède aux choses intelligibles, cela ne signifie pas pour autant qu'il accède à des choses éternelles, mais il possède une perception vraie du monde et de son fonctionnement. Cependant ce monde s'inscrit dans la durée, et c'est la raison pour laquelle il est possible au prophète d'imaginer, de voir, de manière vraie, un instant qui n'est pas encore passé. Le savant demeure donc dans le domaine de l'intellect et de la perception vrai, tandis que le prophète possède, de surcroît la capacité de recevoir l'épanchement divin dans la faculté imaginative, et donc d'avoir une imagination vraie, ce qu'on nomme la prophétie.

Enfin, la troisième catégorie est celle qui reçoit l'épanchement sur la faculté imaginative seulement et qui constitue la classe des *hommes d'Etat* qui font les lois, comme nous allons le développer, ainsi que des *devins*.

L'épanchement divin étant recueilli dans la faculté imaginative sans se lier à la faculté rationnelle cela a pour conséquence que ces hommes (les *hommes d'Etat* ou *devins*) sont capables de recevoir certaines perceptions ou de projeter une certaine vision divinatoire mais sans que celle-ci puisse être fondée de manière rationnelle. Cette dernière catégorie est donc celle qui n'a pas accès aux choses intelligibles.

Nous avons donc maintenant distingué quelles étaient les différentes facultés présentes en l'homme, la faculté rationnelle, la perception sensible, la faculté imaginative, puis nous avons établi les trois catégories d'hommes qui se différencient en fonction de leurs facultés, le savant, le prophète et l'homme d'Etat ou le devin. Ces distinctions avaient pour objectifs de nous faire saisir par la suite la différence entre la Loi révélée et la « loi humaine ». Maintenant que nous avons vu le rapport à la Loi et à la connaissance des trois grands types d'hommes, nous pouvons comprendre ce que peut être un régime politique structuré par ces différents dirigeants.

Les régimes politiques

Pourquoi se pencher toutefois vers le politique alors que nous avons signalé auparavant que l'individu était premier ? Parce que si le perfectionnement de l'individu est visé en dernier lieu il n'en demeure pas moins que la société dans laquelle un individu évolue a bien évidemment un impact sur son développement et la Loi doit donc alors également régir et perfectionner la société.

C'est donc tout d'abord au niveau politique que va s'opérer la première distinction entre la Loi révélée et la loi humaine, ou les « lois conventionnelles ».

Quel est l'enjeu d'une telle distinction ? Premièrement, si la vie sociale est perçue comme nécessaire à l'homme, il n'y a pas de vie commune possible sans loi. La loi est donc posée comme condition nécessaire à toute vie sociale. Quelle différence y a-t-il à ce qu'elle provienne d'une origine divine ou qu'elle provienne d'une convention ? Le résultat semble le même : les hommes parviennent à vivre en société. En réalité la question de l'origine de la Loi a un impact considérable, aussi bien dans la société elle-même que dans le repositionnement de la question du politique, et en particulier du but et de la fin du politique.

Maïmonide s'intéresse tout particulièrement au régime de Loi divine. Si le régime politique du prophète est celui de la Loi divine, c'est-à-dire que le prophète transmet l'intégralité des prescriptions divines, encore s'agit-il de le reconnaître, car il existe aussi de faux prophètes. Ces faux prophètes n'adoptent d'une partie des lois divines en les tronquant ou en les falsifiant. Ce régime est le régime politique dirigé par les *hommes d'Etat*, qui lui-même se divise en deux catégories. Il y a ceux qui déclarent que les lois sont l'œuvre de leur réflexion, et ceux, nous l'avons vu, qui prétendent que la Loi leur a été révélée de manière prophétique mais qui ne sont qu'une imitation de la véritable prophétie. C'est sur le régime politique de *l'homme d'Etat* que Maïmonide va tout particulièrement se pencher. Après avoir distingué les différents types de régimes il dévoile comment reconnaître, par l'analyse de ses lois, à quelle catégorie appartient chaque régime.

Le régime se reconnaît par le type de loi qu'il proclame. Maïmonide distingue ici deux types de législation. Celle qui protège les intérêts corporels et celle qui protège les opinions saines. Ainsi Maïmonide écrit : « *Si donc tu trouves une loi, qui n'a d'autre fin et dont l'auteur, qui en a calculé les effets, n'a eu d'autre but que de mettre en ordre l'Etat et ses affaires et d'en écarter l'injustice*

et la violence, sans qu'on y insiste, en aucune façon, sur des choses spéculatives, sans qu'on y ait égard au perfectionnement de la faculté rationnelle, et sans qu'on s'y préoccupe des opinions, qu'elles soient saines ou malades, tout le but étant, au contraire, de régler, à tous les égards, les rapports mutuels entre les hommes et [de faire] qu'ils obtiennent une certaine félicité présumée, selon l'opinion du législateur. [Si dis-je, tu trouves une telle loi] tu sauras que cette loi est purement législative et que son auteur, comme nous l'avons dit, est de la troisième classe, je veux dire de ceux qui n'ont d'autre perfection que celle de la faculté imaginative. »²⁷

Beaucoup de choses sont contenues dans cet extrait. Les lois de ce troisième type de régime sont des lois qui visent à légiférer les rapports humains dans ce qu'ils ont de matériels, c'est-à-dire d'instaurer une paisibilité dans les rapports en réprimant tout ce qui peut être source de violence, tel que les rapports de force, les rapports économiques etc. Une telle loi est issue d'un calcul et d'un compromis entre les différents individus qui décident d'un accord commun ce qui est préférable pour chacun. Ou encore, elle provient du souverain qui décide ce qui est le meilleur pour l'ensemble des citoyens. Le but d'un tel régime est non pas de permettre à l'homme d'accéder à la vérité, mais il vise à faire atteindre le bonheur de ses citoyens, la « félicité présumée ». Cependant ce qui est ici nommé « la félicité présumée » n'est en réalité qu'un bien-être corporel et a pour finalité de conserver le corps. La recherche du bonheur étant une pulsion corporelle, puisqu'elle est liée à la faculté imaginative, cette félicité est donc variable selon les différentes sensibilités corporelles des hommes qui composent ce régime. Ainsi la législation variera nécessairement au gré des générations qui la

²⁷ MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, II, Chap. 40, p. 747.

modifieront en prenant pour valeur législatrice et pour fondement le bonheur. La loi est faite en vue du bonheur, dit ainsi l'homme de l'imagination et celle-ci dépend donc de son opinion qui est une connaissance incertaine. Dans un tel régime, chacun peut penser ce que bon lui semble, la loi ne s'occupe pas des opinions, le perfectionnement de la faculté rationnelle n'entre pas dans le champ des préoccupations étatiques.

Mais tout le but de la Loi pour Maïmonide est justement de développer la faculté rationnelle. Ainsi un Etat qui ne légifère que sur les choses matérielles et qui ne permet pas l'accès aux opinions saines, demeure au niveau de la faculté imaginative. Maïmonide prend ainsi pour second exemple un Etat, qui, à l'inverse du précédent, viserait à donner à ses citoyens des opinions saines. Il décrit ce second Etat comme suit : *« Mais si tu trouves une loi dont toutes les dispositions visent [non seulement] à l'amélioration des intérêts corporels, dont on vient de parler, mais aussi à l'amélioration de la foi, s'efforçant tout d'abord de répandre des opinions saines sur Dieu et sur les anges, et tendant à rendre l'homme sage, intelligent et attentif, pour qu'il connaisse tout l'être selon sa vraie condition, alors tu sauras que ce régime émane de Dieu et que cette loi est divine. »*²⁸ Une Loi « véritable » est donc celle qui vise à connaître Dieu selon Maïmonide. Les « anges » dont il est question ici ne sont autres que la connaissance des différents intellects et forces qui permettent à l'homme d'appréhender le divin.²⁹ Cette Loi doit permettre à l'homme qui la suit d'avoir des opinions saines et de devenir sage.

Là est le premier but de la Loi. *« L'amélioration des intérêts corporels »* est certes nécessaire, mais seulement en tant que moyen qui doit toujours être

²⁸ *Ibid*, p. 748.

²⁹ *Ibid*, II, Chap. 4, p. 521.

subsumé à la recherche de la vérité, c'est-à-dire des opinions droites, de « *l'être dans sa vraie condition* ». Un régime qui ne pose pas ce principe comme moteur de chacune de ses lois demeure un régime d'imagination et est donc nécessairement voué à disparaître ou à se modifier continuellement. Mais il nous faut encore une fois préciser que le régime dont parle Maïmonide est un régime dont la loi n'est pas le fruit d'une réflexion humaine, à l'inverse du régime de l'homme d'Etat, mais il est le régime du prophète, à qui la Loi est donnée par Dieu.

Cependant, nous avons vu qu'il existe deux types de régime de *l'homme d'Etat*, celui qui admet que les lois sont les fruits de sa propre réflexion et qui prend pour critère législateur le bonheur, et celui qui se prétend fruit d'une prophétie. Ce second cas est tout particulièrement intéressant car il se revendique appartenir au régime prophétique alors qu'il appartient en réalité au domaine de l'imagination. Un tel régime cherchera donc non seulement à légiférer sur les corps, comme tout régime, mais il voudra également légiférer sur les opinions. C'est-à-dire qu'il voudra soumettre ses citoyens à certaines opinions desquelles ils ne peuvent pas dévier et sera répressif envers toute opinion différente. Cependant, ces opinions n'étant qu'une imitation de la véritable prophétie, elles demeureront dans le domaine de l'imagination et ne permettront pas d'accéder aux idées vraies. Un tel régime prétendra donc détenir la vraie connaissance de Dieu ou de sa volonté mais en réalité ces idées seront mêlées d'imagination, et lorsqu'ils prôneront servir Dieu ils ne serviront que ce que leurs pulsions leur dictent.

Nous avons ainsi vu les différents régimes politiques possibles ainsi que les conséquences que les différentes législations peuvent avoir sur les citoyens. Ces différents régimes varient selon leur dirigeant. Nous pouvons, pour les

résumer, les diviser en deux grandes catégories : il y a le régime de Loi divine, dont la Loi est donnée par prophétie. Ses dirigeants sont les *prophètes* ou les *savants*. Puis, il y a le régime de la loi d'imagination, celui-ci se divise en deux types de régime : il y a le régime de la loi « purement législative » qui ne vise qu'aux intérêts corporels et dont le dirigeant est *l'homme d'Etat*. Il existe également la loi qui imite la véritable prophétie, qui elle, vise également à régler les opinions et dont le dirigeant est le *devin* ou le faux prophète.

La frontière se fait cependant plus floue pour ce dernier. Comment reconnaître entre le véritable régime prophétique et le régime prophétique par imitation ? Comment reconnaître entre le vrai et le faux prophète ? Comment savoir si la Loi provient de Dieu ou de quelqu'un qui prétend avoir reçu cette loi de Dieu ?

Le vrai et le faux prophète : le règlement de la faculté appétitive

Pourquoi insister tout particulièrement sur ce dernier régime ? Parce que le régime législatif de l'homme d'Etat, qui ne s'occupe que de ce qui concerne le corps est un régime incomplet. Il parvient à accomplir une partie essentielle du politique puisque les intérêts corporels sont vitaux à l'homme et les rapports économiques doivent donc être réglés. Cependant, ce régime fait l'erreur de croire que l'opinion n'a pas à être réglée et qu'elle appartient à la liberté de chaque individu. Dans un tel régime, il est très peu probable que la majorité des citoyens puissent développer leur faculté rationnelle, cependant un petit groupe d'individu pourront toutefois vivre et accéder aux choses intellectuelles car la liberté d'opinion sera accordée.

Dans le cas du faux régime prophétique, au contraire, les opinions seront réglées. Cependant, elles seront réglées sur des principes faux et sur une imitation tronquée. Ce régime prétendra détenir la vérité et en ce sens tous les hommes qui qui désireront se livrer aux choses spéculatives seront inquiétés et ne pourront exprimer leur opinion. Un tel régime rend impossible à ses citoyens de se livrer ouvertement à de telles activités. En ce sens il est un danger plus grand pour celui qui désire développer sa faculté rationnelle.

Nous avons donc vu ce qui distingue le législateur ou le devin du prophète. Cependant leur distinction est interne et d'ordre intellectuel, et en ce sens il semble difficile de reconnaître entre le vrai et le faux prophète. En effet, ceux-ci ne sont définis que selon la faculté qui reçoit l'épanchement divin. Or, pour qu'un homme puisse reconnaître le vrai du faux, cela signifie qu'il a lui-même accès aux choses intelligibles. Mais qu'en est-il de l'homme qui n'a pas atteint un tel niveau et qui de ce fait peut facilement être induit en erreur ? Il lui est nécessaire d'observer des signes extérieurs qui sont autant d'indices permettant de déterminer à quelle catégorie ce « prophète » appartient. Maïmonide clarifie cette distinction en posant certains critères bien précis qui concerne tout particulièrement l'objet de notre recherche. Si on ne peut, en effet, distinguer entre le vrai et le faux prophète selon la qualité ou le contenu de son discours, puisque tous deux ont le nom « Dieu » en bouche, il nous faut alors les distinguer dans leur être. Celui-ci ne s'exprime pas à travers les paroles mais à travers les actions et les mœurs. C'est donc avant tout les actions et les mœurs de l'homme qu'il nous faut observer pour juger de la qualité actuelle de son être, c'est-à-dire s'il est un homme de raison ou de passion et d'imagination.

Voici ce qu'écrit Maïmonide à ce sujet : « *Il faut examiner jusqu'où va la perfection de cette personne, épier ses actions et considérer sa conduite. Le plus important critérium que tu puisses avoir, c'est la répulsion et le mépris [qu'aurait cette personne] pour les plaisirs corporels ; car c'est là le premier pas des hommes de sciences et à plus forte raison des prophètes.* »³⁰. Il est intéressant de noter que le premier critère de jugement quant à déterminer la qualité d'un prophète ne tient pas à ses connaissances et son érudition mais à son rapport aux plaisirs corporels et à ses mœurs. Un homme, aussi savant soit-il, qui ne serait pas parvenu à régler ses mœurs ne mériterait pas le titre « d'homme de sciences ». La domination des passions et le rapport aux plaisirs est en effet le point de départ qui permet d'accéder à la science véritable, une science qui ne demeure pas extérieure à l'homme mais qui le pénètre et modifie tout son être. Pourquoi cela ? Car, comme nous l'avons décelé précédemment, la connaissance n'est pas tant un « avoir » qu'un « être ». Si en effet, la connaissance des choses intelligibles dépend de l'épanchement divin sur la faculté rationnelle, cela signifie que cette faculté rationnelle a été travaillée par l'homme pour qu'il puisse recevoir cet épanchement, et par cela c'est tout son être qui a été modifié. Mais nous y reviendrons.

Le règlement des mœurs est donc la première chose que l'homme doit rechercher s'il désire par la suite parvenir au niveau de l'homme de science. C'est ici en particulier que va prendre sens le rôle de la Loi et de la pratique de la Loi selon Maïmonide. Nous avons vu en effet que le régime politique d'origine divine n'a pas seulement pour objectif de régler les intérêts corporels, mais il vise également et principalement à donner accès aux opinions saines. Or, si l'homme

³⁰ MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, II, Chap. 41, p. 748.

de science ne peut développer sa faculté rationnelle, préoccupé qu'il est par la recherche des plaisirs du corps, la Loi doit donc avant tout viser à régler le rapport aux plaisirs et aux pulsions corporelles. C'est ainsi par et à travers la pratique de la Loi que commence le cheminement vers la qualité de prophète, le plus haut degré de perfection que l'homme puisse atteindre selon Maïmonide.

*

Ainsi la Loi est celle qui tranche pour l'individu entre sa raison et son imagination car à son origine elle est celle qui garde les choses intelligibles. Si elle doit préserver les vertus intellectuelles de l'homme parfait, elle a pour seconde fonction d'amener l'homme imparfait vers l'intellect. Pour l'homme imparfait la Loi a ainsi la tâche supplémentaire d'élever son imagination vers l'intellect. Si cela est valable au niveau de l'individu, ceci demeure également vrai au niveau de la société, car c'est par la société que l'individu se forme. La politique ne doit pas avoir pour seul objet l'intérêt corporel, car l'homme ne se perfectionne qu'à travers sa faculté rationnelle. La Loi doit donc viser à rapprocher l'homme du divin. Cependant seule la Loi donnée par la prophétie, c'est-à-dire par l'épanchement de l'intellect actif, peut se faire l'accès à Dieu. Le régime du faux prophète, lui, contrôle les opinions mais celles-ci demeurent dans le domaine de l'imagination. Maintenant que nous avons vu de quelle manière la Loi est connaissance, et est liée à la faculté rationnelle nous devons comprendre comment elle règle les pas de l'homme vers la connaissance.

SECONDE PARTIE

La Loi : le règlement de la faculté appétitive en vue d'accéder à la connaissance

Chapitre 1 : La connaissance comme objet du désir de l'homme

C'est ici sur les rapports entre la Loi et l'homme que nous allons tout particulièrement nous pencher. Car l'homme imparfait est tiraillé sans cesse entre ses opinions et est pris par les différentes facultés qui sont les siennes et qui peuvent l'empêcher d'accéder aux vertus rationnelles. La Loi qui légifère sur chaque aspect de sa vie a ainsi pour fonction de l'amener à développer son intellect. C'est plus spécifiquement la faculté appétitive de l'homme qui est visée. Car seul le règlement de la faculté appétitive peut permettre à l'homme d'accéder à la connaissance. De quelle manière la faculté appétitive est-elle liée à la faculté rationnelle ? Quel lien de nécessité les unit ? Comment l'action peut-elle agir sur la connaissance ? Nous tâcherons d'aborder ces points au travers de ce chapitre.

Purifier la faculté appétitive de ses penchants

Nous allons tout d'abord définir ce qu'est la faculté appétitive, et la manière dont celle-ci peut éloigner l'homme de la vérité. Car elle est le moteur de

l'action de l'homme et elle peut diriger ses actes aussi bien vers la connaissance que vers le plaisir. C'est la raison pour laquelle elle doit être réglée en premier.

Il est intéressant de noter que pour Maïmonide la première raison qui incite l'homme à régler ses mœurs et son rapport au plaisir ne vient pas en premier lieu d'une vision négative du plaisir mais c'est parce que celui-ci peut troubler et empêcher la recherche de la vérité. C'est-à-dire que le plaisir n'est pas perçu comme un mal en soi. Comme toute chose, il dépend de l'usage que l'on fait de lui. Pour la catégorie des hommes qui demeurent au niveau de l'imagination, c'est bien le plaisir ou la « félicité présumée » qui est recherchée en premier lieu, c'est-à-dire le bonheur sensible à travers les plaisirs corporels, mais également les plaisirs de l'imagination à travers les beaux-arts et la complexité des images visuelles ou sonores qui s'offrent à l'homme, ou encore les plaisirs intellectuels dans l'analyse et la spéculation. Les hommes de la spéculation qui font pourtant parti d'une certaine élite, puisque s'étant déjà élevés au-dessus des plaisirs simplement matériels, peuvent ainsi produire certaines créations intellectuelles, mais celles-ci n'auront pas pour vocation de rechercher la vérité. La vocation de leurs recherches sera toujours le « plaisir » intellectuel, le plaisir produit par la réflexion, le plaisir de l'argumentation et de l'émulation intellectuelle, qui est un véritable plaisir pour celui qui a cette sensibilité et qui le goûte. Cependant, le critérium premier demeure le plaisir, et celui-ci, bien qu'il soit intellectuel, ne peut être une fin en soi. La faculté rationnelle elle-même n'est qu'un moyen en vue d'une certaine fin.

Tout homme qui désire parvenir aux choses intelligibles et qui désire atteindre la vérité, doit se fixer pour seul critère qui guide son mode de vie, celui de la vérité. Or, celle-ci réclame, pour pouvoir être touchée, que l'homme ne se

laisse pas guider par son imagination. L'imagination prenant racine dans le sensible, c'est donc tout le rapport au corps qu'il faut régler pour ne pas se laisser influencer par les fausses opinions qui satisfont nos penchants. Ainsi, c'est tout d'abord parce que les pulsions mal réglées peuvent aller à l'encontre de la poursuite de la vérité et influencer sur sa recherche qu'il nous faut les modérer. Maïmonide opère alors une distinction entre ce qui est du domaine de l'opinion et du faux et ce qui est du domaine de la vérité. Un homme, dit-il, qui a le choix entre deux hypothèses, l'une vraie et l'une fausse, s'il n'a pas su régler ses mœurs, se portera de préférence sur l'opinion fausse qui flatte ses passions, et ainsi « *resterait aveugle à la vérité* ». ³¹

Que signifie qu'il resterait aveugle ? Il ne s'agit pas ici d'un homme qui délibérément refuserait d'entendre la vérité. C'est simplement que ses passions et plaisirs, ayant pris le dessus sur lui, il ne peut pas entendre celle-ci. Maïmonide cite ici un exemple : « *En troisième lieu, surveiller tes mœurs, car dès qu'un homme, soit par son naturel, soit par une habitude acquise, se trouve entraîné aux appétits et aux plaisirs, se laisse aller à la violence et à la colère, laisse prévaloir sa faculté irascible et lui lâche la bride, il fera toujours des faux pas et bronchera partout où il ira, cherchant des opinions qui puissent venir en aide à son penchant naturel.* » ³² En effet, dès que l'on pose le plaisir ou la « félicité présumée » comme critère de nos actions, aucun argument ne peut être entendu. Prenons l'exemple d'un homme qui ne serait pas honnête dans les affaires par appât du gain et d'argent facile. Quand bien même on lui reprocherait sa conduite immorale, il ne l'entendrait pas tant qu'il ne s'est pas retrouvé face à lui-même pour se poser la question : « est-ce que ce que je fais est droit ou ne l'est pas ? »

³¹ MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, II, Chap. 23, p. 632.

³² *Ibid*, p. 633.

C'est-à-dire que le critère qu'il se fixe n'est plus celui de son plaisir, mais de discerner s'il est dans le vrai ou dans le faux, qu'on pourrait autrement nommer, s'il est dans le juste ou l'injuste. Ainsi le fond du problème n'est pas tant le type d'action réalisée que l'honnêteté par laquelle un homme comprend si, ce qui le pousse à agir, est d'origine corporelle ou intellectuelle. S'il est capable de cette démarche et de cette interrogation, il pourra alors entreprendre de marcher sur la voie de l'homme de sciences, mais pas avant.

Parvenir à se dépouiller de ses passions est donc la première démarche qui permet à l'homme d'accueillir et de rechercher la vérité, sans tenir compte des intérêts qui l'aveuglent et qui lui font refuser par avance toute hypothèse qui semblerait les brimer. De manière plus poussée, nous pouvons également ajouter que non seulement l'homme refuse d'entendre ce qui réprime ses pulsions, mais encore il les justifie en imaginant des hypothèses qui les flattent et lui permettent de s'adonner librement à celles-ci. La spéculation philosophique sans règlement préalable des passions tend nécessairement à formuler des hypothèses qui correspondent à la nature passionnelle de tel ou tel homme. La recherche de la vérité ou de la sagesse est alors le prétexte à l'intellectualisation des pulsions, elle demeure seconde par rapport au plaisir.

Tout homme, s'il n'a su réprimer ses passions, cherche donc les opinions qui correspondent à son penchant naturel, son inclination fausse son jugement. Régler ses mœurs revient alors à purifier son jugement pour permettre l'accès à la vérité. En un sens, cette démarche permet une certaine authenticité sur le chemin de l'homme de sciences, car, en tant qu'homme, son rapport entre la recherche du plaisir et la recherche de la vérité doit constamment être remis sur la balance pour être capable de certifier que sa recherche est pure de tout intérêt personnel. Par ce

biais, l'homme sera capable de prendre des décisions rationnelles, et il faut, pour cela, qu'il se dépouille de la passion et de l'habitude.

Trois éléments sont donc fondamentaux selon Maïmonide pour accéder à la vérité : En premier lieu, comme il l'exprime dans le *Guide des égarés*, la faculté rationnelle doit être exercée par le biais des mathématiques et de la logique, mais également de la physique. Celles-ci ne sont pas des fins en soi mais doivent permettre à l'homme d'accéder à la spéculation métaphysique et aux formes intelligibles. Enfin, ajoute Maïmonide, il faut surveiller ses mœurs. Toute recherche philosophique qui ne possède pas ces trois éléments qui sont indispensables, est une recherche vaine à ses yeux. Si les mathématiques et la physique s'acquièrent par l'étude, le règlement des mœurs lui, s'acquiert par la bonne Loi. Car l'homme de par sa nature ne peut lutter seul contre ses penchants, il doit être guidé.

Comprendre le mécanisme et l'origine de la désobéissance

Cependant, avant d'analyser plus précisément ce qu'est la « bonne Loi », il nous faut nous pencher sur l'origine même des mœurs déréglées pour comprendre leur mode de fonctionnement. Pour cela, nous allons nous attarder tout particulièrement sur le *Traité d'Ethique* où Maïmonide développe l'origine de la désobéissance et des différentes facultés de l'âme. Voici ce qu'il dit à ce propos : « Sache que les rébellions et les actes d'obéissance par rapport à la Loi ne se trouvent que dans deux des parties de l'âme. Ce sont la partie sensible et la partie appétitive, uniquement. C'est par ces deux parties qu'existe l'ensemble des

transgressions et des commandements. »³³. Ainsi, la désobéissance par rapport à la Loi, mais aussi, dans un cadre plus large, ce qui empêche la recherche de la vérité, passe par les facultés les plus « corporelles » qui sont la partie sensible et la partie appétitive. Mais inversement, et nous y reviendrons, ce sont ces mêmes facultés qui permettent l'obéissance et la recherche de la science, quand celles-ci sont bien réglées.

Voici comment Maïmonide définit la partie sensible et la sensation : « *De la partie sentante relèvent les cinq facultés biens connues du vulgaire : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher. Celui-ci se trouve sur toute la surface du corps et il n'a pas d'organe particulier, comme c'est le cas pour les quatre autres facultés.* »³⁴ Définie de cette manière, la partie sensible ne semble pas être la cause d'une désobéissance car elle n'est qu'une simple réception des objets extérieurs par les sens, elle est passive et ne relève pas du domaine de l'action. En effet, c'est uniquement quand elle est liée à la partie appétitive qu'elle peut devenir un instrument de désobéissance. La partie appétitive est elle définie comme suit : « *La partie appétitive est la faculté par laquelle l'homme désire une chose ou éprouve pour elle de la répugnance [...] les facultés des autres organes, intérieurs et extérieurs ne sont que des instruments pour cette faculté appétitive.* »³⁵ Ainsi, la faculté sensible et la faculté appétitive sont intimement liées. La faculté appétitive n'aurait pas d'objet sans les sens, et la partie sensible demeurerait une suite de perceptions sans effet sur l'homme s'il n'avait l'appétition. La faculté sensible est une faculté réceptrice et passive, tandis que la faculté appétitive est une faculté motrice. Car, en désirant telle ou telle

³³ MAIMONIDE, *Traité d'éthique*, « huit chapitres », Paris, éd. Desclée de Brouwer, trad. R. Brague, 2001, Chap. II, p. 43.

³⁴ *Ibid*, p. 48.

³⁵ *Ibid*, p. 40.

chose, l'homme se dirige vers la chose désirée, que ce soit physiquement ou intellectuellement. Ainsi la faculté appétitive a besoin d'un objet à son désir. Cet objet peut lui être fourni par le biais de différentes facultés : la faculté rationnelle, la faculté imaginative ou la faculté sensible. Nous apprenons ici que c'est lorsque l'homme désire un objet qui provient de la faculté sensible qu'il s'éloigne du chemin de la science. Mais une expression nous intéresse ici tout particulièrement, celle qui dit que les facultés des autres organes ne sont que des « instruments » pour l'appétition. Cela peut signifier deux choses : que les facultés du corps sont soumises à l'appétition et que le corps ne se meut que mû par un désir ou une répulsion ; mais cela peut également signifier que les déterminations sensibles n'ont un impact sur l'homme qu'en tant que son appétit le porte à suivre ses sens. Qu'est-ce qui est premier dans l'impulsion qui mène à l'action, les impressions sensibles ou le désir ? Prenons un exemple : si un homme se trouve devant un plat de nourriture, cette impression sensible peut n'avoir aucun effet sur lui. C'est uniquement si ce dernier a faim ou au contraire qu'il est rassasié qu'il éprouvera alors attirance ou répulsion. Il en est de même pour tous les autres objets du désir. Ce ne sont pas eux qui attirent l'homme, c'est le désir qui, au contraire, est déjà présent en l'homme. C'est cette faculté qui doit avant tout être réglée et non pas la faculté sensible qui demeure dans le domaine de la neutralité et de la passivité. C'est la raison pour laquelle les vertus éthiques ne concernent que la partie appétitive, car les vertus ont pour fonction de régler le désir.

Nous pouvons ici commencer à apercevoir de manière plus précise quel peut être le rôle de la Loi pour l'homme imparfait, Adam après la chute. Maïmonide développe ce passage en insistant cette fois-ci non pas sur la distinction entre le vrai et le faux et le bien et le mal, mais en appuyant plus

particulièrement sur la liberté qui est alors donnée à l'homme de pouvoir choisir entre le bien et le mal.³⁶ Il reprend ici le verset biblique « כאחד ממנו לדעת טוב ורע » (*hen haadam haya qée'had miménou lédaat tov véra*) « *voici que l'homme est devenu comme un de nous pour connaître le bien et le mal* »³⁷ selon l'interprétation du Targoum³⁸ il faut découper le texte de manière à le lire « *devenu comme un, pour connaître à partir de soi le bien et le mal* » cela signifie « *qu'il est désormais devenu unique dans le monde, il veut dire une espèce qui n'a en commun avec aucune autre espèce qui lui serait semblable cette caractéristique qui lui est arrivée. Qu'elle est-elle ? que, de sa propre initiative, il connaît les bienfaits et les méfaits et qu'il fait ce qu'il veut, quoi que ce soit, sans que rien ne l'en empêche.* »³⁹ Ainsi, Adam, nous l'avons vu, possédait les choses intelligibles et connaissait le vrai et le faux. Ce n'est qu'après la chute qu'il connut le bien et le mal qui sont relatifs, et qu'il fut alors capable de dire qu'une chose était bonne ou mauvaise. Mais comme cela dépendait de sa perception seule, c'est donc lui qui, selon sa faculté appétitive et selon ses désirs décida de ce qui était bien ou mal, et fit ainsi basculer, en surface, la loi comme contingente et relative. La distinction entre les choses n'était plus absolue, de l'ordre du vrai et du faux, mais variant infiniment selon les caractères des hommes. Elles pouvaient être tantôt bonnes, tantôt mauvaises, et plus encore, tantôt considérées comme vraies, tantôt considérées comme fausses, selon la multiplicité des perceptions.

C'est la raison pour laquelle, selon Maïmonide et la tradition qui est la sienne, l'homme ne peut retrouver en lui la Loi, par exemple au travers de son propre cheminement ou encore par sa faculté rationnelle. Car en lui, tout est mêlé

³⁶ MAIMONIDE, *Traité d'Ethique*, Chap. VIII, p. 113.

³⁷ LA BIBLE, Génèse, 3, 22.

³⁸ Le *Targoum* est une traduction de la Torah en araméen, attribuée à Onkelos (environ au II^{ème} siècle de notre ère).

³⁹ MAIMONIDE, *Traité d'Ethique*, Chap. VIII, p. 113.

et par la nature qui est devenue la sienne, il ne peut, de par lui-même, distinguer entre le vrai et le faux. C'est ainsi qu'écrit Maïmonide : « Or, puisque ceci s'ensuit de l'être de l'homme, je veux dire qu'il accomplit par libre choix, quand il veut, les actions bonnes et mauvaises, il s'ensuivrait qu'il fallait lui enseigner les chemins du bien, qu'on lui commande et interdise des choses et qu'il soit puni et récompensé. »⁴⁰

En effet, la Loi s'applique par injonction ou par interdiction. Cependant, si l'homme était naturellement attiré par le bien et qu'il éprouvait de la répulsion pour le mal, qu'on peut également formuler différemment : s'il était naturellement attiré par la vérité et qu'il éprouvait de la répulsion pour le mensonge, alors une Loi ne serait pas nécessaire. La Loi, comme nous l'avons vu, est là pour délimiter le vrai du faux. Elle a donc une double fonction : non seulement elle doit faire connaître ces distinctions, mais elle doit, de plus, être l'objet du désir de l'homme. Elle exerce son influence sur la faculté appétitive par le biais du commandement et de l'interdiction, qui eux-mêmes renvoient à la punition et à la récompense. C'est donc bien la faculté appétitive qui mène à la désobéissance, quand l'objet de son désir est tourné vers ce qu'elle croit être faussement un bienfait ; mais c'est également elle qui permet l'obéissance, en ayant cette fois comme désir d'obéir à la Loi, que ce soit pour elle-même, par désir d'une récompense, ou encore par répulsion face à la punition. Il nous faut maintenant voir quelle est la nature de cette Loi et de quelle manière la faculté appétitive peut être réglée. Si la connaissance doit être l'objet du désir de l'homme, ce dernier ne peut accéder à celle-ci qu'à travers une préparation préalable.

⁴⁰ *Ibid*, p. 114.

Chapitre II : Préparer l'accès à la connaissance

Les quatre perfections humaines

Pour saisir comment l'homme accède à la connaissance nous devons comprendre ce qui doit être préparé en l'homme, c'est-à-dire la manière dont l'homme atteint la perfection qui est sienne. Nous allons donc nous pencher plus précisément sur cette première préparation morale qui semble nécessaire à toute démarche intellectuelle. Nous avons vu précédemment que le prophète était le plus haut degré de perfection que l'homme puisse atteindre. Il nous faut donc tout d'abord préciser ce que Maïmonide entend sous l'emploi du terme de perfection.

Maïmonide divise quatre espèces de perfection⁴¹. La première perfection est celle de la possession de biens, c'est une perfection qui est extérieure à l'homme, et par ce fait c'est une perfection vaine. La seconde perfection est d'ordre corporel, elle consiste dans la beauté du corps et la bonne santé et est également vaine. « *Vaine* » signifie que le désir de l'homme ne doit pas porter sur elles en tant que fin, car elles ne sont que des *moyens non-nécessaires* pour parvenir à une autre perfection, beaucoup plus haute.

La troisième perfection, qui nous intéresse tout particulièrement, est la perfection morale. Celle-ci, précise Maïmonide touche l'essence de l'homme, contrairement aux deux premières perfections. Voici ce qu'il écrit à ce sujet : « *La troisième espèce est, plus que la deuxième, une perfection dans l'essence de l'homme, c'est la perfection dans les qualités morales, ce qui veut dire que les mœurs de tel homme sont bonnes au plus haut point. La plupart des*

⁴¹ MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, III, Chap. 54, p. 1214.

*commandements n'ont d'autre but que de nous faire arriver à cette espèce de perfection. Mais celle-ci n'est elle-même qu'une préparation à une autre espèce de perfection, et elle n'est pas une fin en elle-même. »*⁴²

Plusieurs choses sont contenues dans cet extrait. Tout d'abord on observe une hiérarchisation des perfections, selon qu'elles touchent plus ou moins l'essence de l'homme et son intériorité. Ainsi la perfection la moins élevée touche l'extérieur de l'homme, c'est-à-dire ses possessions. La seconde perfection est plus proche de l'homme car elle le touche dans son corps, mais celui-ci ne demeure qu'une enveloppe à son essence. La troisième perfection enfin touche l'homme dans son essence. Elle est plus proche de lui. Qu'entend Maïmonide par de « *bonnes mœurs* » ? Les bonnes mœurs sont les actions qui sont conformes à la raison et qui dominent les passions des sens. Nous avons donc posé une première définition de cette troisième perfection, qui est la perfection des mœurs.

Ensuite, Maïmonide décrit le moyen par lequel nous pouvons parvenir à cette perfection : celle-ci nous est accessible par l'accomplissement des commandements. Le but des commandements et des lois est donc de nous permettre d'atteindre cette troisième perfection. Les lois ont donc avant tout une visée morale.

Mais Maïmonide ajoute que cette perfection, si elle nous permet d'atteindre une certaine sagesse, n'a pas sa valeur en elle-même mais elle n'est qu'une préparation pour la quatrième perfection, qui est la connaissance intellectuelle de Dieu. Cependant, contrairement aux deux premières perfections qui sont vaines, cette dernière est un moyen nécessaire pour parvenir à la quatrième perfection. Si les perfections matérielle et corporelle, qui se traduisent

⁴² Ibid, p. 1216.

en termes de possessions ou d'un corps en bonne santé, sont également des moyens et peuvent contribuer à donner accès à l'étude, ils demeurent des moyens non-nécessaires. C'est-à-dire que pour parvenir à l'ultime perfection humaine qui est la connaissance intellectuelle de Dieu, nul besoin de posséder des biens et la santé. Seule la troisième perfection et un prérequis indispensable. Autrement dit, il n'existe nulle connaissance intellectuelle de Dieu sans de bonnes mœurs et le règlement des passions. La quatrième perfection de l'homme ne peut advenir sans cela, et c'est donc le lien de nécessité entre la troisième et la quatrième perfection qu'il nous faut comprendre. En effet, pourquoi est-ce que la connaissance de Dieu doit nécessairement passer par le règlement des mœurs et par l'application des lois ? Quel lien intime existe-t-il entre pratiquer et connaître, entre agir et comprendre ? Une première réponse pourrait être celle-ci : que les appétits matériels détournent de la quête spirituelle et intellectuelle, ils prennent temps et énergie et éloignent l'homme de la recherche de la vérité. Pourtant, la réponse ne peut se limiter à cela, car sinon, un simple ascétisme serait ici prôné. Or, c'est tout l'inverse qui est invoqué, il s'agit de lier l'acte à la connaissance.

Les imperfections humaines : l'excès

Si nous avons vu les différentes perfections humaines c'est maintenant vers son imperfection qu'il faut se tourner. En quoi consiste-t-elle ? Dans le *Traité d'Ethique*, la manière dont l'homme perçoit le mal comme un bienfait et le bien comme un méfait, est appelé pour Maïmonide un « vice de l'âme ». C'est ainsi qu'il établit une comparaison entre la science du médecin, qui soigne les maux du

corps, et la science du savant qui soigne les maux de l'âme⁴³, de la manière similaire, cette comparaison existe également dans la tradition philosophique grecque. Face aux « maladies » de l'âme, plusieurs réactions sont possibles. Il y a celui qui en est conscient et qui se soigne, celui qui n'en est pas conscient, et celui qui en est conscient mais qui ne se soigne pas.

Il est intéressant de noter tout d'abord que la connaissance de la Loi, qui appartient au savant, doit être le fruit d'un enseignement et d'un savoir particulier. L'homme ne peut donc s'imaginer détenir, par son seul raisonnement, la connaissance des vices et des vertus de l'âme. Il a ainsi la nécessité de se rendre chez un savant pour déterminer quels sont les vices et les vertus de l'âme, exactement de la même manière qu'il se rendrait chez un médecin. Il existe ainsi une connaissance de l'âme tout autant qu'une connaissance du corps. De même que le médecin détient une certaine autorité en prescrivant à son patient des remèdes qu'il répugne à prendre ou qui lui demande un effort contraignant, de même le savant peut faire preuve d'une certaine autorité en incitant l'homme à faire des actes qu'il ne désire pas faire.

Mais quels sont donc ces vices et ces vertus de l'âme ? Ici, Maïmonide demeure dans la tradition aristotélicienne et très proche de la pensée contenue dans les *Aphorismes* d'Al-Fârâbî⁴⁴ quand il écrit que « *les actions qui sont des bienfaits sont les actions équilibrées, intermédiaires entre deux extrêmes qui sont tous deux des maux : l'un un excès, l'autre un défaut. Les vertus sont des*

⁴³ MAIMONIDE, *Traité d'Ethique*, Chap III, p. 48.

⁴⁴ « J'ai parfois rapporté l'ensemble d'un énoncé qui est le texte d'un livre célèbre. Il n'y a dans tout cela < aucune > malhonnêteté, et je ne m'attribue pas ce qu'a dit < mon > prédécesseur, parce que nous le reconnaissons, même si nous n'avons pas rappelé : « Untel a dit », « Untel a dit », puisque c'est une longueur qui ne comporte aucun avantage. Et peut-être le nom de cet individu jetterait-il dans l'âme de qui n'a pas d'expérience < l'idée > que ce discours est léger et qu'il contient un intérieur mauvais qu'il ne connaît pas. » in MAIMONIDE, *Traité d'Ethique*, Introduction, p. 33.

dispositions de l'âme et des habitudes intermédiaires entre deux dispositions mauvaises, l'une exagérée, l'autre défectueuse. »⁴⁵ De la même manière que le corps et l'organisme fonctionne grâce au maintien d'un certain équilibre, de la même manière, l'âme, pour parvenir à son état le plus accompli et pour être en « bonne santé » se doit d'être dans un certain équilibre. Si les causes des maladies du corps sont la carence ou l'excès, de la même manière également l'âme peut connaître carence et excès. Qu'est-ce qu'une âme en bonne santé ? Si Maïmonide ne le formule pas explicitement nous pouvons penser qu'une âme en bonne santé est une âme qui est dans la joie et libre de toute passion qu'elle ne saurait contrôler.

Avant d'analyser plus précisément comment soigner les vices de l'âme, nous devons revenir sur les différentes facultés de l'âme. Les vices et les vertus en effet ne peuvent se trouver que dans deux facultés de l'âme, la faculté rationnelle et la faculté appétitive. L'âme, écrit Maïmonide, connaît cinq actions différentes que l'on nomme ses facultés, et qu'il énumère au début du *Traité*⁴⁶ : la nutrition, la sensation, l'imagination, l'appétition, la raison. La nutrition et la sensation relèvent de la médecine. L'imagination quant à elle, si elle peut être plus ou moins complexe comme nous l'avons vu, il n'est pas possible de dire qu'elle possède « vice » ou « vertu ». Celles-ci se retrouvent donc dans deux des facultés de l'âme, la raison et l'appétition. Les vertus de la raison sont les vertus rationnelles, tandis que les vertus de l'appétition sont les vertus éthiques. Les vertus rationnelles sont la sagesse (la connaissance des causes), l'intellect, et la compréhension ; ses vices sont l'inverse de ces vertus, c'est-à-dire l'ignorance, la lenteur d'esprit etc. Mais c'est tout particulièrement aux vertus et aux vices de la

⁴⁵ *Ibid.* Chap. IV, p. 51.

⁴⁶ *Ibid.*, Chap. I, p. 41.

partie appétitive que Maïmonide va s'intéresser car ce sont elles qui concernent l'éthique. Si les vices sont les excès ou défauts, les vertus sont les intermédiaires.

Parmi les différents exemples qu'offre Maïmonide nous pouvons citer comme défaut l'insensibilité aux plaisirs, comme intermédiaire la tempérance et comme excès la lascivité ; ou encore, la timidité, la pudeur et l'impudence ; ou bien l'auto-avilissement, l'humilité et l'orgueil etc. Maïmonide ajoute qu' « *Il n'y a que l'attitude intermédiaire qui soit louable selon la vérité* ».⁴⁷ Si Maïmonide semble poser cela comme un fait il n'explique pas explicitement pour quelle raison l'intermédiaire est le seul véritable bienfait. Nous pouvons penser dans un premier temps qu'il s'agit d'une question de possibilité qui s'offre à l'homme. En effet, l'homme possède plus de capacités lorsqu'il est vertueux et que ses qualités se trouvent dans un certain équilibre. Si nous prenons par exemple la triade « *timidité, pudeur, impudence* ». Le timide peut se trouver dans des situations où il est incapable d'agir alors que cela aurait été nécessaire, de même, l'impudent peut parfois laisser échapper des paroles ou avoir un comportement inapproprié à une situation, ce qui peut lui causer du tort. Celui qui est pudique saura trouver le juste milieu entre les deux et déterminer les moments où il se doit d'aller vers les autres et ceux où il doit garder une certaine réserve. En cela, son champ d'action est non seulement plus vaste, puisqu'il est capable de faire l'un ou l'autre de ces actes, mais il est également plus raisonné et contrôlé, car sa réaction ne dépend pas d'événements et d'une situation extérieure qui le détermine. C'est en cela que nous pouvons dire qu'il est vertueux, car il possède un certain contrôle de son caractère, tandis que les vices sont autant de passions qu'il lui est difficile de contrôler. L'imperfection de l'homme est donc un défaut qui limite ses capacités

⁴⁷ *Ibid.*, Chap. IV, p. 54.

puisque ce n'est pas lui qui dirige ses actes, mais il obéit à une nature qui est sienne. Tout le but de la Loi sera donc de corriger cela pour le rendre libre et permettre à la faculté rationnelle d'émerger.

Corriger les imperfections : l'intermédiaire

La Loi doit donc corriger l'imperfection. De quelle manière les vices doivent-ils être traités ? Pour Maïmonide, le meilleur traitement possible est le traitement par les contraires : *« Si le corps est sorti de son équilibre, nous considérons vers quel côté il penche et sort < de l'équilibre >, et nous le compensons par son contraire, afin qu'il revienne à l'équilibre ; et quand il est en équilibre, nous supprimons ce contraire et revenons à son opposé, au moyen de ce qui le maintient en son équilibre. De la même façon, nous faisons la même chose pour les caractères. »*⁴⁸ Pour faire sortir un homme d'un de ces vices, il ne faut pas seulement l'aider à se rapprocher de la vertu intermédiaire, mais il faut, dans un premier temps, le pousser à accomplir le vice opposé, cela pendant une durée limitée.

Pourquoi un tel processus ? Maïmonide prend ici un exemple médical, celui d'un homme chez qui la chaleur serait excessive : on ne peut le guérir en lui administrant une chose équilibrée ; de la même manière que quelqu'un qui souffre d'une carence doit consommer certains aliments en plus grandes quantités et plus que la normale ou que quelqu'un qui souffre de certains excès doit modérer son alimentation et s'abstenir de certains aliments. Ainsi en est-il pour l'âme. Cependant, cela doit se faire dans une durée limitée, le temps que le défaut se

⁴⁸ *Ibid.*, Chap. IV, p. 55

corrige. Derrière cette conception se cache une critique de l'ascétisme, que Maïmonide développe de manière explicite dans son *Traité*, mais qui n'est pas notre sujet ici. Toutefois, le parallèle entre la correction des maux du corps et des vices de l'âme ne semble pas si évident. S'il nous semble naturel en ce qui concerne le corps, il le semble moins en ce qui concerne l'âme.

Mais pourtant, cette méthode est nécessaire pour que l'homme puisse véritablement modifier son caractère. En effet, une telle « médication » n'a pas pour objectif d'être temporaire, elle doit changer en profondeur la nature et l'âme de l'homme. Si nous prenons le cas de l'homme timide, s'il tendait simplement, à partir de son vice existant, à se rapprocher de l'intermédiaire, la pudeur, alors il n'y aurait d'une certaine manière que deux types de caractères en lui : la timidité et la pudeur, et son intermédiaire serait constamment en équilibre entre timidité et pudeur. Car, lorsque Maïmonide parle d'un intermédiaire entre un défaut et un vice, il ne s'agit pas d'une qualité figée, comme s'il existait trois types distincts de caractères. L'équilibre au contraire joue toujours dans un balancement et un repositionnement entre les deux, il est perpétuel mouvement. L'homme pudique, n'est ainsi pas seulement celui qui possède la qualité de *pudeur*, mais celui qui détermine, selon les situations, quand il faut tendre vers une certaine timidité et un certain retrait, et quand il doit au contraire se montrer et se mettre en avant. L'homme pudique possède d'une certaine manière ces deux capacités, la timidité et l'impudicité. Ainsi, pour qu'un homme puisse véritablement changer sa nature, il ne doit pas seulement viser l'intermédiaire mais l'extrême opposé. Car toutes les qualités intermédiaires sont équilibre entre les deux extrêmes. C'est en ayant connu ce changement radical qu'il sera capable, par la suite d'y tendre quand cela

sera nécessaire. Voici pour ce qui est du mode de médication, il nous faut maintenant voir comment celle-ci s'acquiert au moyen de la Loi.

Acquérir les perfections : vertus et habitudes

Nous devons comprendre tout d'abord comment un certain type de caractère pénètre l'homme et devient sien. Chez Maïmonide, l'acquisition des vertus (mais également l'acquisition des vices) arrive par l'habitude : « *Sache que [ces vertus et ces vices éthiques n'arrivent à l'âme et ne s'y installe qu'en répétant de nombreuses fois pendant un temps long les actions qui naissent de ce caractère et en nous accoutumant à celles-ci. Par suite, si ces actions sont des bienfaits, ce qui nous advient est la vertu ; mais si elles sont des méfaits, ce qui nous advient est le vice.* »⁴⁹ C'est donc la répétition et l'habitude qui fait que s'installe en l'homme telle ou telle qualité. Maïmonide précise par ailleurs que l'homme ne naît ni vertueux ni vicieux. Tout au plus a-t-il certaines facilités à tendre vers un caractère plutôt qu'un autre. La nature d'un homme n'est donc pas quelque chose de prédéterminée. Ainsi, un homme qu'on appelle vertueux est un homme qui, à de nombreuses reprises, a fait preuve de vertu ; de même celui qui serait un « homme vicieux » serait un homme qui, de nombreuses fois a révélé un certain vice de caractère. Cependant, on ne peut dire que cela fait parti de leur nature au sens où ils seraient nés comme cela, ou même qu'ils ne pourraient changer. Leur nature n'est pas donnée mais elle se crée par leurs actes mêmes et par la répétition de ces actes. Cela implique donc une nécessité effective d'agir, de faire passer l'action à travers le corps. Car une étude seule, qui demeurerait dans

⁴⁹ *Ibid.*, p. 54.

le champ théorique, ne peut modifier l'homme. Ainsi que nous l'avons vu, les vertus éthiques font parties de la faculté appétitive et ses instruments sont l'ensemble des organes du corps.⁵⁰

C'est pourquoi le savant, pour soigner l'âme, ne préconise pas simplement une étude, ou l'assimilation de certaines connaissances, car celles-ci ne concernent que la partie rationnelle de l'âme. En ce qui concerne la partie appétitive, celle-ci se corrige par un ensemble de gestes et d'actes qui doivent être constamment répétés. C'est ici que nous en venons plus précisément au rôle de la Loi, que Maïmonide nomme « *cette Loi parfaite qui nous rend parfaits* »⁵¹ car « *elle n'a visé qu'à ce que l'homme soit naturel, qu'il chemine sur le chemin de l'intermédiaire.* »⁵² La Torah en effet, est une loi totalisante, qui règle non seulement les rapports que l'homme entretient avec son prochain, que ce soit les liens familiaux et maritaux, ou encore les rapports sociaux dans la manière de cultiver le pays avec justice et équité, mais également dans le rapport à son propre corps, dans la manière de manger et de boire etc. Tous les aspects de la vie d'un homme, de son lever jusqu'à son coucher sont ainsi réglés pour être constamment dans cet intermédiaire. Il ne s'agit pas de décrire ici le contenu de ces lois dont nous pouvons trouver un très rapide aperçu dans le *Traité d'Ethique* de Maïmonide, et qui sont développée dans le *Mishneh Torah*, mais simplement de signaler ce point important.

De la même manière que la bonne santé du corps passe par une hygiène de vie rigoureuse, que ce soit au niveau du repos et de l'activité de l'homme, dans son alimentation et la fréquence de ses repas, mais également dans son hygiène corporelle et la pureté de son environnement, de la même manière l'âme a besoin

⁵⁰ *Ibid.*, Chap. I, p. 40.

⁵¹ *Ibid.*, Chap. IV, p. 60.

⁵² *Ibid.*, p. 61.

d'un certain règlement et ce règlement passe par une connaissance méticuleuse des besoins de l'âme. Cependant cette connaissance ne pouvait provenir de l'homme lui-même, en qui se mêlait le bien et le mal, il fallait qu'elle lui fût donnée et enseignée. Il fallait que cela passe par une loi qui impose une certaine conduite et dont les éventuelles « récompenses et punitions » sont autant moteur pour la partie appétitive, bien que celui qui possède toutes les vertus rationnelles reconnaisse l'intermédiaire comme la voie droite, sans se référer aux récompenses et aux punitions. Car ces dernières ne sont que des instruments qui peuvent aider la partie appétitive à être guidée dans la bonne voie. Le juste accomplit les lois pour elles-mêmes, sans attendre leurs récompenses.

La Loi, le chemin vers la connaissance : les différents voiles

Cependant, maintenant que nous avons vu que l'intermédiaire était la meilleure voie pour l'homme et que toute la pratique de la Loi visait à l'aider à demeurer, dans chaque aspect de sa vie, dans ce juste milieu, il nous faut comprendre la finalité d'une telle Loi. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, la perfection éthique qui est le troisième type de perfection, est celle qui modifie le plus profondément l'homme. Mais elle ne reste qu'un moyen en vue de la quatrième perfection, qui est la connaissance de Dieu. Moyen nécessaire et indispensable certes, mais qui ne peut se suffire à lui-même. C'est ainsi que l'homme ne doit pas viser les qualités éthiques pour elles-mêmes mais il doit les considérer en tant que moyen en vue d'une autre fin, il doit se faire le maître de son corps pour l'employer comme un instrument soumis à sa raison : « qu'il se mette devant les yeux une fin unique, qui est d'appréhender D. (qu'il

soit magnifié et glorifié !) selon la capacité de l'homme, je veux dire Sa Science, et qu'il fasse que toutes ses actions, ses mouvements et ses repos, et l'ensemble de ses paroles conduisent vers cette fin, de sorte qu'il n'y ait dans ses actions aucune action oiseuse. »⁵³ Ainsi tous les moyens de l'homme doivent être employés au service de la seule fin qui est la sienne, et il doit chercher à se réaliser dans sa plus haute perfection. En cela, il ne peut s'abandonner au superflu et à l'oisiveté. Il doit viser l'utile dans toutes ses actions, et celles-ci doivent être susceptibles de le mener vers cette connaissance. Si cela est valable dans l'hygiène du corps, c'est également une chose qui doit être recherchée dans le domaine du savoir. Ainsi le but de toutes les connaissances des mathématiques et de la logique « sera d'aiguiser l'esprit »⁵⁴.

Le but de l'homme est en effet de s'élever vers la haute perfection qui est la sienne, et l'homme le plus parfait nous l'avons vu, est le prophète. C'est pourquoi Maïmonide va se pencher sur les vertus que doit posséder le prophète, et le lien qui existe entre les vertus éthiques et la prophétie. C'est ici que Maïmonide va introduire un terme étrange qui est celui de « voile ». Il remarque en effet qu'il existe différents niveaux de prophétie, selon la proximité plus ou moins grande du prophète par rapport à Dieu⁵⁵. Plus le prophète est éloigné de Dieu, plus il le « voit » à travers de nombreux voiles, plus il est proche de Dieu, plus les voiles entre lui et Dieu s'amenuisent. Le voile est ainsi ce qui marque une distance et une séparation entre l'homme et Dieu, mais également ce qui brouille l'appréhension du prophète. Quel est ce voile et d'où provient-il ? Maïmonide l'écrit explicitement : « Ces vices, dans leur totalité, sont des voiles qui séparent l'homme de Dieu (Qu'Il soit exalté !). Le prophète a dit pour expliquer

⁵³ *Ibid.*, Chap. V, p. 79.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, Chap. VII, p. 92.

cela : « Ce ne sont que vos iniquités qui font une séparation entre vous et Dieu. »⁵⁶. Il dit que nos péchés, et ce sont ces méfaits, comme nous l'avons mentionné, sont le voile qui sépare entre nous et Lui (qu'Il soit exalté !). »⁵⁷

Plusieurs choses sont contenues dans cet extrait. Tout d'abord, Maïmonide assimile les vices de l'homme aux voiles qui séparent de Dieu. Il s'appuie pour cela sur une citation du prophète Isaïe, et commente cette citation en assimilant cette fois les péchés, c'est-à-dire la transgression des commandements, aux méfaits et aux voiles.

Comme nous l'avons vu, l'essentiel de la Loi, pour Maïmonide, vise à faire demeurer l'homme dans un intermédiaire. Ainsi, une transgression à la Loi n'est pas seulement un « péché » au sens où il y a eu infraction à un certain interdit, mais est nécessairement aussi un méfait, car l'homme sort de l'intermédiaire pour basculer vers le défaut ou l'excès. Ainsi, le péché qui éloigne de Dieu n'est autre que le méfait. Mais comment comprendre que le méfait ait pour capacité d'éloigner l'homme de Dieu ? Quel lien existe-t-il entre la vertu et la proximité de Dieu ?

C'est ce que nous allons essayer de comprendre. Tout d'abord, Maïmonide aborde les différentes vertus nécessaires à la prophétie. Voici ce qu'il dit à ce propos : *« Sache qu'aucun prophète ne prophétise qu'après que lui sont arrivées toutes les vertus rationnelles et la plupart des vertus éthiques. »⁵⁸* Les vertus rationnelles en effet sont indispensables puisque la prophétie est connaissance de Dieu, et que le prophète reçoit l'épanchement de Dieu à travers la faculté rationnelle et imaginative.⁵⁹ Ainsi, la prophétie n'est pas un don ou une élection

⁵⁶ LA BIBLE, Isaïe, 59, 2.

⁵⁷ MAIMONIDE, *Traité d'Ethique*, Chap. VII, p. 93.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, II, Chap. 36., p. 721.

divine, mais elle est le fruit d'un effort et de l'acquisition, en premier lieu, des vertus rationnelles qui sont la sagesse, l'intellect et la compréhension. Cependant, si Maïmonide précise dans *Le Guide des égarés*, que seules les facultés rationnelle et imaginative entrent en jeu lors de la prophétie, nous ne comprenons pas le lien entre prophétie et vertus éthiques, d'autant plus que ces dernières ne semblent pas être nécessaires puisque Maïmonide précise : « *ce n'est pas une des conditions pour être prophète que de posséder les vertus éthiques en leur totalité, à tel point qu'absolument aucun vice n'abîme < le prophète >.* »⁶⁰ Ainsi, point n'est obligé d'être parfait au niveau de la faculté appétitive, par contre la faculté rationnelle elle, doit être parfaite. Quel rôle joue donc les vertus éthiques ? En réalité, nous pouvons comprendre que les vertus éthiques ne jouent pas un rôle « positif » dans l'acquisition de la prophétie, dans le sens où tel ou tel trait de caractère serait indispensable à la prophétie. Les vertus éthiques jouent un rôle « négatif », c'est-à-dire qu'elles « n'empêchent pas » la prophétie d'advenir. Si nous posons en effet les méfaits comme autant de voiles qui séparent de Dieu, alors les vertus ont pour effet de purifier l'homme de ces voiles.

Car les méfaits sont un certain déséquilibre en l'homme et cela provient d'un certain trouble dans la matière qui le compose. Ce trouble forme un obstacle à une vision claire et pure de Dieu.⁶¹ Ainsi, quand l'homme connaît l'excès dans son caractère, il demeure pris dans une certaine matière et ses passions le dominant. La faculté rationnelle n'est plus celle qui dirige l'homme, elle est empêchée par la faculté appétitive qui exerce son influence et que l'homme ne peut contrôler. C'est seulement en réduisant la force et les excès de la faculté appétitive, au travers des vertus éthiques et de la tempérance, que la faculté

⁶⁰ MAIMONIDE, *Traité d'Ethique*, Chap. VII, p. 96.

⁶¹ MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, III, 9, p. 855.

rationnelle peut alors immerger et que l'homme, possédant les vertus rationnelles, peut atteindre la prophétie. Il y a donc un rapport de force entre les deux facultés et c'est la raison pour laquelle un homme ne peut être prophète s'il n'a su viser l'intermédiaire au travers de la Loi. Cependant, si les vertus intermédiaires sont une condition requise pour la prophétie, elles ne sont pas une condition nécessaire, seules les vertus rationnelles le sont. Seulement, l'homme doit pratiquer les vertus éthiques pour révéler les vertus rationnelles qui sont en lui. Or, les vertus éthiques ne s'atteignent que par la pratique de la Loi, qui vise l'intermédiaire dans chaque aspect de la vie de l'homme. Ainsi la Loi, en plus d'être celle qui distingue entre le vrai et le faux, entre le bienfait et le méfait, se fait une véritable préparation morale de l'homme, dans le but de le perfectionner et de lui permettre d'atteindre un niveau proche de celui de la prophétie. La Loi possède ainsi une double fonction, celle de distinguer le vrai du faux mais aussi celle de préparer l'homme et de lui permettre l'accès au plus haut degré de connaissance et à la plus haute perfection humaine qui est la connaissance de Dieu.

*

Ainsi, le premier désir de l'homme, celui qui guide sa faculté appétitive doit être le désir de la connaissance. C'est en effet le désir qui est premier, car c'est lui qui est moteur en l'homme. Avant de connaître, l'homme doit désirer connaître, et pour cela il faut au préalable le purifier de tous les désirs vains qui l'éloigne de la perfection qui est sienne. L'objet de sa faculté appétitive ne doit plus se trouver dans le sensible et l'imagination mais bien dans l'intellect.

Tout le rôle de la Loi sera donc de régler cette faculté appétitive en l'orientant vers la connaissance. Pour cela plusieurs étapes sont requises. L'homme doit tout d'abord identifier quelles imperfections sont les siennes, c'est-à-dire quels excès sont les siens, puis il doit viser l'intermédiaire dans ses actions et il doit par la suite s'efforcer d'acquérir la perfection par le biais de l'habitude. La Loi, en visant l'intermédiaire dans chaque voie de l'homme se fait ainsi le chemin vers sa perfection mais également vers la connaissance de Dieu. Car les imperfections sont autant de voiles qui séparent l'homme de Dieu.

TROISIEME PARTIE

La Loi, l'unification de l'homme à la connaissance

Chapitre I : L'union de l'homme à la connaissance

La Loi n'est pas seulement celle qui tranche entre raison et imagination, ou celle qui règle les passions humaines. Elle a également une troisième fonction qui est celle d'unir l'homme à la connaissance. Elle permet à l'homme d'être toujours intelligent en acte. D'où la Loi tire-t-elle cette capacité à unifier ? Comment crée-t-elle le lien ? C'est ce que nous allons essayer de saisir au travers cette partie.

Matière et vertu rationnelle

Nous allons en premier lieu nous pencher sur la manière dont la connaissance arrive à l'homme, avant de comprendre le lien qu'entretient la Loi dans ce rapport. Maintenant que nous avons vu le rôle de la Loi dans son aspect éthique et le lien qui existe entre la pratique de la Loi, l'accès à la prophétie et la connaissance de Dieu, nous allons essayer de nous pencher cette fois-ci sur son aspect plus ontologique, sur la manière dont se lie l'acte à la connaissance, au travers l'analyse de la matière et de la forme chez Maïmonide.

Tout d'abord, Maïmonide remarque le lien qui existe entre la matière même du corps et la capacité d'accéder aux vertus. Bien que celles-ci soient le fruit d'un effort, il existe néanmoins certaines prédispositions physiques qui sont

souhaitables, ou tout au moins qui facilite l'accès à la vertu. Maïmonide écrit ainsi : *« Un exemple de cela : si le tempérament d'un homme penche vers le sec, et si la substance de son cerveau est pure, pauvre en humidité, il lui sera facile de retenir et de comprendre les notions, plus qu'à un individu flegmatique, au cerveau riche en humidité. »*⁶² Ainsi, il y a une certaine matière plus apte qu'une autre à recevoir les vertus. Cela concerne non seulement les vertus éthiques⁶³ mais également, par l'exemple que nous venons de voir, les vertus rationnelles. Cependant celle-ci n'est qu'une prédisposition et Maïmonide nuance son propos en poursuivant : *« Mais, si celui qui est disposé par son tempérament vers cette vertu est laissé sans aucun apprentissage, et si on n'excite aucune de ses facultés, il restera ignorant, sans nul doute. De même, si l'on instruit et fait comprendre celui dont la nature est épaisse et riche en humidité, il apprendra et comprendra mais avec difficulté et peine. »*⁶⁴ L'étude est donc première, la matière ne peut offrir d'une prédisposition. Mais de là nous pouvons apprendre plusieurs choses. Premièrement, qu'il existe une réalité physique par laquelle un homme a un certain tempérament qui le fait naturellement tendre vers certaines vertus éthiques plutôt que d'autres, et cela peut parfois être un obstacle dans l'accès à un juste équilibre. Ceci ne concerne pas seulement les vertus éthiques mais également les vertus rationnelles, alors que nous pourrions penser que celles-ci sont en dehors du corps et ne le concernent pas. Maïmonide nous montre au contraire le lien qui existe entre les deux et la manière dont la physiologie a un impact dans l'acquisition des vertus rationnelles. Ainsi, la raison n'est pas une chose totalement séparée du corps, mais ils sont tous deux liés, car les facultés de l'âme dépendent en partie de la pureté de la matière du corps.

⁶² MAIMONIDE, *Traité d'Ethique*, Chap. VIII, p. 101.

⁶³ MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, I, 24, p. 167.

⁶⁴ MAIMONIDE, *Traité d'Ethique*, Chap. VIII, p. 102.

Cependant, Maïmonide distingue trois types de vertus rationnelles⁶⁵ : la sagesse tout d'abord, qui est la connaissance des causes lointaines et prochaines. Cette sagesse fait partie de l'instruction, elle est une certaine connaissance qui provient de l'étude. Ensuite il y a l'intellect, sur lequel nous reviendrons, et enfin il y a la finesse et la bonté de compréhension. C'est donc tout particulièrement cette dernière que Maïmonide vise lorsqu'il établit le lien entre le corps et les vertus rationnelles. C'est-à-dire que de l'humidité ou de la sécheresse du cerveau dépendra une facilité plus ou moins grande à comprendre et à bien intuitionner. Cependant, cette faculté est ce que nous pourrions appeler une « faculté réceptrice ». La réception du savoir et sa compréhension sont permises grâce à cette faculté. Mais cette faculté, sans sagesse, demeure vide, et c'est bien pour cela que Maïmonide précise que celui qui ne s'instruit pas demeure ignorant. Nous pouvons noter toutefois que le lien entre la pureté de la matière et les vertus rationnelles n'englobe pas toutes les vertus, mais seulement la finesse et la bonté de compréhension, qui est une vertu réceptrice. Car la sagesse est une connaissance, et en cela elle ne dépend pas du corps mais d'un savoir acquis, qui provient d'une instruction extérieure. L'intellect quant à lui s'occupe des intelligibles, ce qui nous développerons plus longuement. Nous noterons simplement ici que dans la faculté rationnelle de l'âme, seule une vertu rationnelle est liée au corps.

Cependant, de la même manière que le corps n'est qu'un moyen en vue de la quatrième perfection, de la même manière les vertus éthiques ne sont aussi qu'un moyen, et la quatrième perfection, la connaissance de Dieu, est la fin qui doit être visée. Mais au sujet de l'âme voici comment s'exprime

⁶⁵ *Ibid.*, Chap. II, p. 45.

Maïmonide : « Sache que cette âme unique dont on a précédemment décrit les facultés ou les parties est comme la matière, et que l'intellect est pour elle une forme. Si la forme ne lui arrive pas, c'est comme si l'existence en elle d'une capacité à recevoir cette forme était vaine, et comme une existence oiseuse. C'est ce qu'il⁶⁶ a dit : « également sans connaissance, l'âme n'est pas bonne. »⁶⁷ Il veut dire que l'existence d'une âme à laquelle la forme n'arrive pas, mais qui est une âme sans connaissance, n'est pas bonne. »⁶⁸ Ainsi, la véritable forme, ce n'est pas simplement celle de l'âme vis-à-vis du corps, mais plus encore c'est celle de l'intellect vis-à-vis de l'âme. La finalité même de l'homme est ainsi d'acquérir l'intellect, et toute son existence et toutes ses facultés tendent à cela.

L'intellect

Qu'est-ce que l'intellect ? Nous allons ici résumer la note de Salomon Munk qui développe de manière succincte les théories de l'intellect chez Aristote et ses successeurs dans la philosophie arabe.⁶⁹ Tout d'abord Aristote pose trois facultés de l'âme : la nutrition, la sensibilité et la raison. La nutrition a pour fonction d'assimiler les choses extérieures en elles-mêmes ; la sensibilité elle, réceptionne la forme des choses ; et enfin la raison perçoit les formes intelligibles. Par la sensibilité nous connaissons l'*existence* des choses mais ne savons pas *pourquoi* elles sont. C'est la raison qui reconnaît les formes générales et les causes des choses. La raison n'a ainsi pas d'organe spécifique car elle doit être

⁶⁶ « il » renvoie au Roi Salomon.

⁶⁷ LA BIBLE, Proverbes, 19, 2.

⁶⁸ MAIMONIDE, *Traité d'Ethique*, Chap. I, p. 42.

⁶⁹ Cf. *Le Guide des égarés*, p. 324.

capable de dominer tous les sens pour recevoir la forme des objets. L'intellect ou la raison peut être dit en plusieurs façons :

L'intellect hylique ou matériel est la simple disposition qu'a l'intellect pour abstraire les formes.

L'intellect en acte est celui qui a su abstraire la forme de la matière (il a su distinguer dans les choses individuelles ce qui en constitue la forme générale, mais également ce par quoi la chose est ce qu'elle est).

L'intellect acquis, qui est l'intellect en acte que l'homme s'est, d'une certaine manière, approprié. C'est-à-dire que les formes intelligibles sont toujours présentes dans son intelligence, qui a toujours pour objet les pures formes intelligibles et la connaissance de son propre être.

Enfin il y a l'intellect actif universel ou l'intellect séparé, qui est un intellect en dehors de l'intellect de l'homme et qui permet à l'intellect hylique de devenir intellect en acte et intellect acquis.

Maïmonide ne développe pas ces points car il les suppose acquis par le lecteur. Cependant, il développe plus particulièrement le lien entre l'intellect, l'intelligent et l'intelligible, qui sont pour lui une seule et même chose. Il pose à cet égard la proposition suivante vis-à-vis de l'unité de Dieu : « *Tu connais cette célèbre proposition que les philosophes ont énoncée à l'égard de Dieu, à savoir qu'il est l'intellect, l'intelligent et l'intelligible, et que ces trois choses, en Dieu, ne font qu'une seule et même chose, dans laquelle il n'y a pas de multiplicité.* »⁷⁰ Cependant, en prenant cet exemple, ce n'est pas seulement l'unité de Dieu que Maïmonide veut démontrer, il veut également révéler en quoi le processus d'intellection constitue une certaine unité : « *Sache que l'homme, avant de penser*

⁷⁰ MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, I, Chap. 68, p. 322.

une chose, est intelligent en puissance ; mais lorsqu'il a pensé une certaine chose, par exemple lorsqu'il a pensé la forme de ce bois en question, qu'il a abstrait ce qui en est la forme de ce qui en est la matière, et qu'il s'est figuré la forme abstraite (car c'est en cela que consiste l'action de l'intellect), il est devenu intelligent en acte. L'intellect qui a passé à l'acte est lui-même la forme du bois abstraite dans l'esprit de l'homme ; car l'intellect n'est point autre chose que l'objet intelligible. »⁷¹

Ainsi, dans le processus d'intellection il y a deux étapes qui sont le passage de l'intellect en puissance, qui est la situation de l'homme avant de penser une chose, à l'intellect en acte qui est l'homme lorsqu'il pense une chose. Cet intellect en acte fait un avec l'intelligent (l'homme) et l'objet intelligible (la forme du bois). Maïmonide résume cela en posant : *« De sorte qu'il y a là trois choses : l'homme qui porte ladite puissance et qui est l'intelligent en puissance, cette puissance elle-même, qui est l'intellect en puissance et la chose apte à être pensée, et qui est l'intelligible en puissance ; ou bien, pour parler conformément à notre exemple : l'homme, l'intellect hylique et la forme du bois, qui sont trois choses distinctes. Mais lorsque l'intellect est arrivé à l'acte, les trois choses ne font plus qu'une seule, et on ne trouvera jamais dans l'intellect et l'intelligible deux choses différentes, si ce n'est lorsqu'ils sont pris en puissance. »⁷²*

Ainsi, un intellect en puissance ou l'intellect hylique est un intellect sans objet, et l'homme qui porte cette faculté, tant qu'elle est en puissance, ne peut être dit « intelligent ». Ce n'est que lorsque l'intellect a un objet qu'il devient intellect en acte et que l'homme est dit intelligent. Quand nous parlons donc de « l'intellect en puissance », ce n'est pas une capacité bien réelle et présente en l'homme qui

⁷¹ *Ibid.*, p. 328.

⁷² *Ibid.*, p. 330.

serait peu ou mal exploitée, mais d'une certaine manière, un intellect qui ne passe jamais à l'acte est comme un intellect inexistant. Tant que l'intellect de l'homme n'est pas passé à l'acte, c'est comme si ce dernier n'était pas en lui. Ce qui signifie que tant que l'intellect n'a pas un objet intelligible, l'homme n'est pas intelligent et en cela, non seulement son intellect est « vain » comme l'écrit Maïmonide dans son *Traité d'Ethique*, mais son existence est « oiseuse », puisque nous avons vu que tout le but de l'homme était de parvenir à développer son intellect. Ainsi, la finalité de l'âme, ce qui sous-entend également toute la finalité du corps, n'est que de permettre à la forme d'advenir. En cela, tout le travail de l'homme est de préparer son corps et son âme au moyen de la troisième perfection, à la réception de cette forme.

En effet, la quatrième perfection, ou l'intellect en acte, n'est pas quelque chose qui proviendrait de manière directe de l'homme. Car ce n'est pas l'homme qui par son propre effort ferait passer l'intellect hylique à l'intellect en acte. L'intellect hylique en effet, n'étant qu'en puissance, il lui faut nécessairement une cause extérieure qui le fasse passer à l'acte. Cette cause extérieure est l'intellect séparé ou l'intellect actif universel, qui est une émanation de Dieu, et qui permet de faire subvenir en l'homme l'intellect en acte. Tout le travail de l'homme se situe donc dans la manière dont il se prépare à recevoir l'émanation de cet intellect séparé. Cela passe par le travail sur la matière mais également sur l'âme, qui est comme une matière pour l'intellect. C'est également l'intellect hylique qu'il doit travailler, cette fois au moyen de l'instruction (en particulier, comme nous l'avons vu avec les mathématiques, la logique et la physique qui exercent son intellect).

Quel est l'objet intelligible que l'homme doit appréhender ? Bien entendu la réponse est claire sur ce point, l'intellect de l'homme doit être constamment tourné vers Dieu, et la forme qui s'imprime alors sur son âme est celle de la connaissance de Dieu, car l'intellect séparé est une émanation de Dieu qui s'imprime sur lui. Bien qu'il ne puisse en aucun cas appréhender Dieu véritablement, il peut toutefois essayer de s'approcher de la vision la plus proche de son être, et cela passe, pour l'homme, dans un travail qui consiste à détruire les voiles qui le séparent de Dieu. Ici se trouve sa liberté et son effort, mais plus que cela, ici se trouve sa raison d'être et le pourquoi de son existence. Car tous les moyens matériels et intellectuels qui lui sont donnés ne visent qu'à cela, permettre à l'homme d'unir son intellect avec l'intellect séparé.

Désirer l'intellect, la forme impérissable

Pourquoi l'homme doit-il désirer l'intellect ? Nous pouvons répondre brièvement que l'intellect acquis est l'âme immortelle de l'homme, tandis que l'intellect hylique, qui est une des facultés de l'âme rationnelle, périt avec l'homme. Voici ce que Maïmonide écrit à ce sujet : *« En effet, les âmes qui survivent après la mort ne sont pas la même chose que l'âme qui naît dans l'homme au moment de sa naissance ; car celle qui naît en même temps avec lui est seulement une chose en puissance et une disposition, tandis que la chose qui reste séparément après la mort est ce qui est devenu [intellect] en acte. L'âme qui naît [avec l'homme] n'est pas non plus la même chose que l'esprit qui naît [avec lui] ; c'est pourquoi ils comptent [séparément], comme choses à naître, les âmes »*

et les esprits, tandis que l'âme séparée n'est qu'une seule chose. »⁷³ Pour mieux saisir la pensée de Maïmonide nous devons nous pencher sur les terminologies hébraïques du terme « âme ». L'âme en hébreu se dit de trois manières, qui correspondent aux différents types d'âmes נפש (*néfesch*), רוח (*roua'h*), נשמה (*néchamah*). Le נפש (*néfesch*) correspond à l'âme vitale, le רוח (*roua'h*) à la raison, à l'âme rationnelle, et la נשמה (*néchamah*) correspond dans la tradition à la partie la plus haute de l'âme.

En réalité, Maïmonide ne semble pas faire de distinction spécifique entre les différentes âmes que sont נפש, רוח et נשמה (*néfesch*, *roua'h* et *néchamah*) du moins dans les textes que nous venons de voir. S'il explicite les deux termes de רוח (*roua'h*) et נפש (*néfesch*) à qui il consacre deux chapitres dans son *Guide*, le terme de נשמה (*néchamah*) est pourtant employé de nombreuses fois sans que nous puissions toutefois accéder à une définition précise.

Dans la définition qu'en donne Maïmonide le רוח (*roua'h*) désigne : l'air, le vent, l'esprit vital, « *le nom de la chose qui reste en l'homme après la mort et qui n'est pas sujette à périr* », et encore « *l'inspiration divine qui émane de Dieu sur les prophètes* », et enfin l'intention et la volonté.⁷⁴

Le terme de נפש (*néfesch*) lui désigne : l'âme animale commune à tous les êtres doués de sensibilité, le sang, le nom de « *l'âme rationnelle, celle qui constitue la forme de l'homme* » et enfin « *le nom de la chose qui reste de l'homme après la mort* », ainsi que la volonté.⁷⁵

Nous nous trouvons donc devant deux définitions distinctes qui comportent des similitudes. Notons d'abord les différences : le רוח (*roua'h*) semble plus haut que le נפש (*néfesch*) en ce sens qu'il est « esprit vital » et

⁷³ *Ibid.*, I, Chap. 70, p. 345.

⁷⁴ *Ibid.*, I, Chap. 40, p. 184.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 185.

« inspiration divine », tandis que le נפש (*néfesch*) lui est commun à tous les êtres et désigne également la partie matérielle qui donne la vie, à savoir le sang. En quel sens peut-il alors être dit « âme rationnelle » ? Dans le sens que nous avons expliqué précédemment, à savoir que l'âme rationnelle est liée au corps et certaines vertus rationnelles dépendent de lui. Celle-ci constitue la « forme de l'homme » en ce sens que la raison est spécifique à l'homme et qu'il ne la partage pas avec d'autres êtres. Cependant, le point qui nous interpelle et qui se retrouve dans les deux définitions est bien sûr celui-ci : « *le nom de la chose qui reste de l'homme après la mort* ». Cette chose doit être une, conformément à ce que nous avons vu précédemment, on ne peut admettre sa pluralité. Ce qui nous fait donc penser, en accord avec Salomon Munk, que le terme de נפש (*néfesch*) renvoie à celui d'intellect hylique, lié au corps, et qu'il devient la partie impérissable de l'homme lorsqu'il devient רוח (*roua'h*), c'est-à-dire l'intellect en acte, qui est l'inspiration divine. Ainsi, ce n'est pas le נפש (*néfesch*) prit en lui-même qui est impérissable, puisqu'au contraire il est lié au corps, mais Maïmonide emploie cette formulation pour signifier qu'il porte en lui la capacité d'être impérissable, en tant qu'il comporte l'âme rationnelle. Il ne devient véritablement impérissable qu'à partir du moment où il devient intellect en acte, qui lui est lié au רוח (*roua'h*).

Cependant, bien que Maïmonide utilise à de nombreuses reprises le terme de נשמה (*néchamah*), il ne semble pas le lier explicitement à l'intellect acquis, mais il semble l'utiliser plutôt pour parler de l'âme de manière générale, sans renvoyer précisément au נפש (*néfesch*) ou au רוח (*roua'h*).

Mais pour comprendre les nuances qui existent entre ces termes il nous faut nous pencher plus précisément sur le *Livre de la connaissance* du *Mishneh Torah* : « שנתן לו הקל והדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו » :

נפש כל בשר היא צורתו » « *néfesh kol basar, hi tsourato chénatan lo hak-l, véhadaat hayétéra hamétsouyah bénafcho chel adam, hi tsourat haadam hachalem bédato.* » dans la traduction française : « *l'âme de tout vivant corporel est la forme que lui a donnée Dieu. Quant à la qualité supplémentaire qui se trouve dans l'âme de l'homme, elle est la forme de l'homme envisagé dans la plénitude de sa raison.* »⁷⁶ Le mot âme est ici celui de נפש (*néfesh*) et le mot forme צורה (*tsourah*). Ici le נפש (*néfesh*) est ce qui donne la forme du corps et c'est en ce sens qu'il appartient à tout vivant. Le נפש (*néfesh*) n'est donc pas une faculté de l'âme, mais l'âme même, prise en tant que forme du corps. La qualité supplémentaire est le דעת (*daat*) c'est-à-dire la connaissance, qui seule est spécifique à l'homme. Maïmonide n'emploie donc pas ici le mot de רוח (*roua'h*) mais de דעת (*daat*) qui est la connaissance, qui correspondrait plus particulièrement à l'intellect⁷⁷, car c'est par la connaissance, דעת (*daat*), qu'il perçoit les esprits immatériels, il ajoute dans ce même passage qu'« *[il s'agit de] la connaissance* »⁷⁸ qui est la forme l'âme⁷⁹, de la même manière qu'il avait écrit dans son *Traité* que l'intellect était une forme pour l'âme. Nous voilà donc devant le lexique suivant : « l'âme vitale » est le נפש (*néfesh*) ; « la forme » est צורה (*tsourah*) ; la « connaissance », qui est également « l'intellect » se nomme דעת (*daat*), et elle est de même « la forme de l'âme », צורת הנפש (*tsourat hanéfesh*).

C'est plus particulièrement sur la forme de l'âme, l'intellect, que Maïmonide va se pencher dans le paragraphe qui suit, car c'est cette forme qui est impérissable : « *cette forme*⁸⁰ *ne cesse pas d'exister, car elle n'a nullement besoin*

⁷⁶ MAIMONIDE, *Michné Thora, Seder Mada (Le livre de la connaissance)*, Beth Loubavitch, trad. B. Apelbaum et D. Uzan, Chap. IV, §8.

⁷⁷ Cf. MAIMONIDE, *Traité d'Ethique*.

⁷⁸ דעת (*daat*)

⁷⁹ צורת הנפש (*tsourat hanéfesh*)

⁸⁰ צורה (*tsourah*)

de l'âme (néchamah), mais connaît et perçoit les concepts immatériels, connaît le Créateur de tout, et existe éternellement. C'est le sens de ce que dit [le roi] Salomon, dans sa sagesse : « La poussière retournera à la terre, redevenant ce qu'elle était, et l'esprit (roua'h) retourne à D. qui l'a donné. »⁸¹ Plusieurs choses sont à remarquer ici. Tout d'abord, nous voyons que Maïmonide met en évidence la forme de l'âme, donc l'intellect דעת (daat), avec le רוח (roua'h), qui est l'intellect en acte. Si le דעת (daat) désigne simplement l'intellect en tant que vertu rationnelle de la faculté rationnelle, le lien avec l'intellect en acte, le רוח (roua'h) se fait ici manifeste. Ensuite, nous voyons que cette forme est indépendante de l'âme. Ainsi, quand le corps disparaît, l'âme disparaît avec elle, puisqu'elle a justement pour fonction d'animer le corps. Seul demeure l'intellect en acte qui lui, retourne à Dieu, il est donc éternel et impérissable. Toute la vie de l'homme tend donc à lui permettre à l'homme d'accéder à cet intellect, car s'il ne déploie cette capacité qui est la sienne il retourne au néant. Ainsi, l'intellect, plus qu'une simple capacité de l'homme, est sa vie même. Car si son âme lui donne mouvement et souffle pendant une durée limitée, et anime la matière qui est la sienne, seul son intellect en acte est sa vie véritable, car il n'est pas destiné à périr.

Maïmonide écrit à ce sujet : « Cette vie, étant donné qu'elle n'est pas accompagnée de la mort – car la mort n'est qu'un phénomène corporel et il n'y aura point de corps – est appelée : « lien de la vie »⁸², comme il est dit : « l'âme⁸³ de mon maître restera liée au lien de la vie ». C'est la récompense, au-dessus de laquelle il n'est pas de plus haute récompense, le bien qui n'est pas

⁸¹ MAIMONIDE, *Michné Torah, Sefer Mada, Le Livre de la connaissance*, Beth Loubavitch, Livre I, Chap. IV, §9.

⁸² צרור החיים (tsérour ha'hayim)

⁸³ נפש (néfech)

*suivi d'un autre bien, auquel ont aspiré tous les prophètes. »*⁸⁴ L'intellect en acte est la vie même de l'homme, et son accès passe par l'acquisition de la Loi. Toutefois, lorsque la Loi parle de récompense et de punition, nous comprenons bien ici, comme nous l'avons déjà souligné, qu'il ne s'agit pas d'une récompense qui aurait un certain arbitraire. C'est l'accès même à l'intellect qui est la récompense, la vie et le bien suprême, et c'est le fait de ne pas y accéder qui est la punition, la mort et le néant.

L'intellect actif

Maintenant que nous avons vu pour quelle raison l'homme doit rechercher l'intellect en acte, il nous faut comprendre comment s'opère le passage de l'intellect hylique à l'intellect en acte, et le rôle de l'intellect séparé, dit aussi intellect actif, dans ce passage. Nous avons vu précédemment que Dieu était toujours intellect en acte⁸⁵. Mais l'intellect en acte de l'homme n'a aucune comparaison possible avec l'intellect en acte de Dieu. Maïmonide rapporte la conception aristotélicienne de l'intellect séparé avant d'exposer son accord avec celle-ci sur certains points, dont nous nous bornerons à une présentation succincte : *« c'est l'intellect actif, dont l'existence est prouvée par nos intellects passant de la puissance à l'acte, et par les formes survenues aux êtres qui naissent et périssent, après qu'elles n'ont été dans leurs matières qu'en puissance. Car tout ce qui passe de la puissance à l'acte à nécessairement en dehors de lui quelque chose qui l'y fait passer. [...] De même, sans aucun doute, ce qui donne la forme est une forme séparée, et ce qui donne l'existence à*

⁸⁴ MAIMONIDE, *Michné Torah, Sefer Mada, Le livre de la connaissance*, Beth Loubavitch, Livre V, Chap. VIII, §3.

⁸⁵ MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, I, Chap. 68, p. 331.

l'intellect est un intellect, savoir l'intellect actif. »⁸⁶ Plusieurs points sont à retenir : premièrement, que le passage de la puissance à l'acte ne peut venir d'une cause interne. L'intellect en puissance est ici un intellect passif, qui a pour fonction de recevoir l'épanchement. L'intellect en acte est donc l'intellect qui reçoit l'épanchement, mais celui-ci ne peut provenir de lui-même (car il serait alors continuellement en acte), il provient nécessairement d'un intellect actif séparé. Ainsi les « formes survenues aux êtres » sont les formes intelligibles qui s'impriment dans l'intellect de l'homme (qui devient intellect actif), et la matière n'est qu'une puissance ou capacité à accueillir ces formes.

L'intellect actif est donc l'intellect séparé qui imprime dans l'intellect en puissance de l'homme certaines formes intelligibles, par cela, l'intellect en puissance devient intellect en acte. Mais la cause du passage de l'intellect en puissance à l'intellect en acte ne se trouve pas dans l'intellect même de l'homme comme nous le comprenons, celui-ci ne peut que « préparer » l'intellect en puissance à recevoir l'épanchement, qui lui, provient de l'intellect actif.

En effet, l'intellect actif est toujours en acte, et si l'homme ne reçoit pas cet épanchement cela n'est dû qu'à une préparation insuffisante : « *De même l'intellect séparé, je veux dire l'intellect actif [universel], éprouve quelquefois un empêchement à son action ; et, bien que cet épanchement ne vienne pas de lui-même, mais du dehors, c'est une certaine perturbation [qui survient] accidentellement à cet intellect.* »⁸⁷ Ainsi, ce n'est jamais l'intellect actif qui s'épanche ou ne s'épanche pas selon certaines circonstances. En réalité l'action même de l'intellect actif est de toujours s'épancher. Cependant, s'il survient un empêchement à cet épanchement, cela ne provient pas de l'intellect actif mais de

⁸⁶ *Ibid.*, II, Chap. 4, p. 519.

⁸⁷ *Ibid.*, I, Chap. 68, p. 331.

l'âme, qui n'est pas préparée, car elle est comme une matière pour la forme de l'intellect, et elle doit être apte à la recevoir. Ainsi, l'interruption de l'épanchement de l'intellect actif provient nécessairement d'une chose extérieure à lui.

L'intellect actif lui-même n'est pas l'intellect en acte de Dieu, qui n'a aucune commune mesure possible, mais il est une émanation de Dieu, par laquelle il gouverne le monde ; mais nous ne développerons pas ici ce point, qui dépasse le cadre de notre recherche. L'épanchement de l'intellect actif sur l'homme n'est autre que l'union de l'homme avec Dieu⁸⁸ : « *Nous t'avons déjà exposé que cet intellect qui s'épanche sur nous de la part de Dieu est le lien qui existe entre nous et lui.* »⁸⁹ La forme qui s'imprime en l'homme est ainsi une forme qui émane de Dieu et qui le lie à lui. En effet la connaissance intellectuelle n'est pas un « avoir » dans le sens où elle serait une chose extérieure à l'homme, mais elle fait partie de son être. Mais, plus que cela, c'est par ce lien même que l'homme est dit à l'image de Dieu, et c'est ainsi ce lien qu'il doit révéler pour atteindre la perfection qui est sienne. Cependant, quelle est exactement la nature de cette forme et comment s'imprime-t-elle en l'homme ?

Le dernier voile

En réalité l'intellect de l'homme ne peut saisir Dieu, il ne peut que l'appréhender de manière approximative, d'une part parce que son intellect est fini, d'autre part parce que, comme nous l'avons vu, la matière constitue un voile qui sépare l'homme de Dieu. Ainsi, tant que l'homme est dans la matière il sera

⁸⁸ *Ibid.*, I, Chap. 1, p. 86.

⁸⁹ *Ibid.*, III, Chap. 51, p. 1195.

toujours limité par celle-ci. Ce n'est que lorsque la matière ne sera plus le support de son âme et de son intellect, dans le cas où son intellect en puissance est devenu intellect actif, qu'il pourra accéder à une compréhension plus haute des formes intelligibles. A ce sujet, Maïmonide prend pour modèle la vision qui fut celle du plus grand prophète du peuple hébreu, à savoir la vision de Moïse. Nous allons ici rapporter l'ensemble du passage que nous allons ensuite expliquer :

« Quand Moïse notre maître sut qu'il ne lui restait aucun voile qu'il n'ait déchiré, et que toutes les vertus éthiques et toutes les vertus rationnelles étaient parfaites en lui, il demanda à appréhender Dieu selon la vérité de son être, puisqu'il ne resta rien en lui qui l'en empêchât. Il dit donc : « Fais-moi voir ta gloire »⁹⁰. Il (qu'Il soit exalté !) lui fit savoir que cela n'était pas possible, du fait qu'il est un intellect qui se trouve dans une matière, je veux dire du fait qu'il est un homme. C'est ce qu'il dit : « car l'homme ne me verra pas < en restant > en vie. »⁹¹. Il ne restait entre lui et l'appréhension de Dieu selon la vérité de Son être rien d'autre qu'un voile unique et fin, qui est l'intellect humain non séparé. Dieu (qu'Il soit exalté !) lui fit une grâce et lui apporta après ses demandes d'en appréhender plus que ce qu'il possédait avant ses demandes, et lui fit connaître qu'il ne pouvait pas atteindre cette fin tant qu'il était pourvu d'un corps. »⁹²

Tout d'abord, les premiers voiles qui séparent l'homme de Dieu, comme nous le rappelons, se trouvent dans la matière. Seules les vertus rationnelles permettent à l'homme de déchirer ces voiles. L'homme doit donc nécessairement posséder les vertus rationnelles et éthiques pour atteindre la troisième perfection et la quatrième perfection. Cependant, même si l'homme a atteint sa plus haute perfection, et qu'aucun voile ne le sépare de l'appréhension de Dieu,

⁹⁰ LA BIBLE, Exode, 33, 18.

⁹¹ LA BIBLE, Exode, 33, 20.

⁹² MAIMONIDE, *Traité d'Ethique*, Chap. VII, p. 98.

l'épanchement de l'intellect actif ne se fait qu'en fonction de la capacité de l'homme à recevoir cet épanchement, or l'intellect de l'homme étant fini par nature, l'épanchement se fait à la mesure de cette limite. De plus, l'intellect de l'homme, est à son origine un intellect hylique, c'est-à-dire matériel. Il n'existe qu'en tant qu'il a pour « support » la faculté rationnelle de l'âme, qui elle-même est forme du corps et a pour support celui-ci. Si, comme nous l'avons vu, l'intellect en acte, le דעת (*daat*), advient à l'intellect hylique et devient la forme de l'âme, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit ici de l'âme en tant que forme de la matière. Ainsi, la matière étant un voile entre l'homme et Dieu, l'intellect en acte, aussi parfait soit-il, demeure lui aussi « un voile fin et unique », que Maïmonide appelle « l'intellect humain non-séparé ». En cela, il paraît sous-entendre que l'appréhension de l'homme, tant qu'il possède un corps, est nécessairement limitée, ce n'est que lorsque l'intellect en acte se sépare de l'homme qu'il détruit le voile fin et unique qui le séparait de Dieu. C'est ainsi ce qu'on peut comprendre sous les termes « *car l'homme ne me verra pas < en restant > en vie* »⁹³. Ce qui est nommé la mort physique n'est autre que la séparation de l'intellect en acte de l'âme de l'homme. Qu'advient-il de cet intellect ? Fusionne-t-il avec l'intellect séparé ? Maïmonide ne le précise pas ici. Il semble toutefois proférer que l'ensemble des différents intellects en acte font une seule et même chose⁹⁴ après la mort physique mais ceci n'est pas ici notre sujet.

⁹³ LA BIBLE, Exode, 33, 20.

⁹⁴ Cf. MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, I, Chap. 74, p. 438 ; II, Introduction, p. 480.

Chapitre II : Appréhender Dieu

La vision de Dieu

Maintenant que nous avons vu les limites inhérentes à l'homme, poursuivons le passage pour saisir cette fois quelle est la nature de la forme qui s'imprime dans l'intellect en acte, voici ce qu'écrit Maïmonide :

« Il dénomma l'appréhension véritable « vision de face », parce que, quand l'homme voit le visage de son semblable, il lui arrive dans son âme une forme qu'il ne confond pas avec <celle d'> un autre. Quant au cas où il voit son dos, même s'il le distingue par cette vision, il peut cependant être dans le doute là-dessus et le confondre avec un autre. De même, L'appréhender (qu'Il soit exalté !) selon la vérité consiste à ce qu'il arrive dans l'âme une <connaissance> saine de Son être qui n'a rien de commun, quant à cet être, avec aucun autre des étants qui se trouvent dans son âme. Il n'est pas possible que l'homme <parvienne à> ce degré d'appréhension. Mais lui (la paix sur lui !) a appréhendé un peu en dessous de cela, et c'est ce qu'Il a dénommé « Tu verras mon dos, etc. »⁹⁵ »⁹⁶.

Plusieurs choses sont à noter ici. Premièrement, Maïmonide opère une analogie entre la perception sensible (c'est-à-dire la perception de la faculté sensitive de l'âme) et la perception rationnelle qui est la perception des intelligibles. Cette analogie a pour but non seulement d'expliquer le passage de l'*Exode* pris comme exemple, mais également de faire comprendre au lecteur la distinction qui existe dans ces deux types de perception. La perception la plus

⁹⁵ LA BIBLE, Exode, 33, 23.

⁹⁶ MAIMONIDE, *Traité d'Ethique*, Chap. VII, p. 98.

haute qui est l'appréhension véritable est comparée avec la vision que l'homme peut avoir d'un visage. Cette vision possède plusieurs caractéristiques : tout d'abord l'homme retient la particularité de la chose perçue et la saisit dans ce qu'elle a d'unique. Cette perception est claire et distincte, et en ce sens l'homme possède une véritable connaissance de la chose. Dans le cas contraire, l'appréhension qui n'est pas véritable est une perception floue, en cela elle est comparée à une « vision de dos ». Si nous concevons ceci au niveau de la perception sensible nous pouvons l'entendre également au niveau de la perception intellectuelle. A la différence que certaines perceptions dépassent l'homme qui se voit impuissant devant elles. C'est ainsi que les perceptions intellectuelles de l'homme seront toujours limitées. L'intellect actif qui s'épanche sur lui imprime ainsi une connaissance de Dieu mais qui ne peut être la connaissance véritable de son être, elle est plutôt une forme indistincte de ce qu'Il peut être, car cette connaissance dépasse son intellect.

Les attributs de Dieu

Si son être ne peut être saisi de manière positive, comment l'homme peut-il alors appréhender Dieu ? Nous pouvons penser tout d'abord que l'homme, s'il ne peut appréhender Dieu directement, il peut néanmoins l'appréhender en premier lieu par ses attributs. Les attributs de Dieu ne sont pas son essence mais les modalités par lesquelles il agit sur le monde, qu'on nomme également « ses voies » ou les actions par lesquelles on le connaît. Cependant, ces attributs n'enveloppent pas son essence. Ils sont des noms donnés par l'homme qui analyse ses propres actes ou passions, et qui, observant le monde, attribue ces mêmes

qualités à Dieu par analogie, en disant selon l'exemple de Maïmonide, qu'Il est miséricordieux, irascible etc. Cependant, ces attributs positifs, s'ils peuvent faire connaître certaines actions de Dieu, ne peuvent en rien faire connaître son être, puisque les sentiments ou « états d'âmes » n'ont aucun rapport avec sa nature. Les attributs ne sont que des mots donnés par les hommes, qui observent des similitudes entre ses voies et les sentiments qui sont les leurs. Mais ce point nous semble évident.⁹⁷ L'homme ne peut donc connaître Dieu par ses attributs, il peut simplement observer par là certaines modalités d'actions de ce monde. Il ne peut non plus appréhender Dieu par aucune analogie ou similitude, car il n'a rien qui puisse lui être comparé. C'est en cela qu'attribuer à Dieu, selon l'exemple de Maïmonide, *existence, vie, puissance, science et volonté*, dans le sens où Dieu posséderait ces mêmes attributs mais de manière plus parfaite que l'homme, est encore une erreur, car il n'y a rien de commun entre l'homme et Dieu.⁹⁸

C'est après avoir posé ces deux points importants que Maïmonide va définir qu'elle est la seule manière dont l'homme peut appréhender Dieu. Il ne peut être compris, selon Maïmonide, que de manière négative, par le biais d'attributs négatifs. C'est-à-dire que l'homme, s'il ne peut définir l'essence de Dieu, peut uniquement définir ce qu'il n'est pas. Cette manière de procéder permet dans un certain sens de particulariser son objet en écartant ce qui doit être nié de Lui.⁹⁹ Ces attributs négatifs sont ainsi selon les mots de Maïmonide « un guide de l'esprit », c'est pourquoi, lorsque nous disons que Dieu est existant, vivant, éternel, puissance, un, etc. cela signifie qu'il n'est pas sans existence et sans vie, qu'il n'a pas de cause, qu'il n'est pas impuissant et qu'il n'est pas

⁹⁷ Cf. MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, I, Chap. 54.

⁹⁸ *Ibid.*, I, Chap. 56.

⁹⁹ *Ibid.*, I, Chap. 58.

multiple. Bien que cette manière de procéder ne puisse déterminer l'être de Dieu, elle peut, en déterminant des attributs négatifs de plus en plus nombreux, parvenir à une particularisation de Dieu de plus en plus précise, sans jamais cependant le comprendre de manière positive. Ainsi, pour Maïmonide, l'homme ne connaît Dieu qu'en connaissant « *la fausseté de tout ce qui est inadmissible à son égard et non pas en lui attribuant affirmativement une chose comme étant ajouté à son essence* »¹⁰⁰. C'est pourquoi on ne peut rien attribuer affirmativement de Dieu, et qu'au contraire agir d'une telle manière ne fait qu'éloigner l'homme de Dieu plutôt que de le comprendre. Ainsi, percevoir Dieu ce n'est rien d'autre que reconnaître qu'on est impuissant à le percevoir complètement.¹⁰¹, et c'est cette perception même qu'a eue Moïse selon Maïmonide. Elle consiste à ôter tout ce qui est inadmissible quant à l'essence de Dieu. Toute notre étude et préparation intellectuelle ne tendent donc qu'à cela.

Chapitre III : Unir l'homme à la connaissance : le rôle de la Loi.

Placer Dieu devant soi

Maintenant que nous avons mieux cerné comment la connaissance arrive à l'homme nous devons voir quelle place occupe la Loi dans ce rapport entre l'homme et la connaissance. Elle a tout d'abord une fonction de rappel constant de Dieu. Car quand bien même l'homme réussit à préparer son intellect hylique, il ne perçoit les formes intelligibles que lorsque son intellect est en acte. Or, nous avons vu que l'intellect actif ne s'épanche sur l'homme qu'en fonction de la

¹⁰⁰ *Ibid.*, I, Chap. 59, p.278

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 280.

préparation de celui-ci, et l'intellect en puissance ne passe à l'acte qu'à de rares occasions selon Maïmonide. Voici ce qu'il dit à ce propos : *« Il faut savoir que, lors même que tu serais l'homme le plus savant en vraie métaphysique, si tu détournes ta pensée de Dieu et que tu t'occupes tout entier de ta nourriture ou d'autres affaires nécessaires, tu as coupé ce lien qui existe entre toi et Dieu, et tu n'es plus avec lui, de même qu'il n'est plus avec toi, car ce rapport qui existait entre toi et lui a cessé de fait dans ces moments là. C'est pourquoi les hommes supérieurs n'employaient que de rares moments à s'occuper d'autres choses que de lui, ce dont ils ont voulu nous préserver par cet avertissement : « Ne vous tournez pas vers ce qui vient de votre pensée. » »*¹⁰² Ainsi, Maïmonide distingue plusieurs choses. Premièrement, la pensée de l'homme étant limitée, l'homme ne peut avoir pour objets de réflexion deux sujets à la fois. Un homme ne peut donc intelliger des formes intelligibles tout en imaginant des choses matérielles. L'âme de l'homme en effet est une, si les différentes facultés de l'âme sont autant de possibilités qui s'offrent à elle, elles n'en sont néanmoins pas des parties. Ainsi l'homme ne peut imaginer, désirer, réfléchir sur trois objets distincts. Ses pensées ne peuvent être tournées que vers une seule et même chose, un seul et même objet. Ainsi, quand un homme a des pensées qui sont tournées vers des objets matériels, il ne peut penser à Dieu. C'est seulement lorsqu'il saisit Dieu qu'il est uni à lui, ce n'est que lorsque son intellect est en acte qu'il a alors accès à la partie impérissable de son être. C'est pourquoi quand Maïmonide parle de l'empêchement de l'action de l'intellect séparé sur l'intellect hylique, cela n'est dû qu'à une « perturbation » qui n'est autre que les pensées étrangères qui viennent parasiter l'intellect, et ces pensées sont d'ordre matériel. Ceci demeure

¹⁰² *Ibid.*, III, Chap. 51, p. 1196.

au niveau de la pensée, mais Maïmonide semble opérer une autre distinction, cette fois-ci sur le plan de l'action. Non seulement les pensées de l'homme se doivent d'être constamment tournées vers Dieu, mais ses actes doivent l'être également. C'est-à-dire que le but essentiel de l'homme doit être l'étude, sous-entendu ici l'étude des objets qui se rapportent à Dieu. Le reste ne doit être qu'accessoire et le travail, par exemple, ne doit être qu'un moyen en vue de l'étude.

C'est ici que Maïmonide va préciser le rôle particulier que tient la Loi. En effet, comme nous l'avons vu, elle a pour rôle de conduire aux vertus éthiques, mais pas seulement. La Torah, légiférant sur chaque aspect et chaque détail du quotidien permet ainsi de lier chaque acte matériel avec la pensée de Dieu. C'est ce qu'écrit Maïmonide : *« Il faut savoir que toutes les cérémonies du culte, comme la lecture de la Loi, la prière et la pratique d'autres commandements, n'ont d'autre but que de t'exercer à t'occuper des commandements de Dieu au lieu de t'occuper des choses mondaines, et, pour ainsi dire, de ne t'occuper que de Dieu seul et par d'autre chose. »*¹⁰³ Ainsi, toutes les prescriptions du quotidien sont autant de rappels pour ramener la pensée de l'homme vers Dieu.

Maïmonide prend trois exemples qui se situent sur trois plans différents. L'étude de la Loi se situe sur le plan intellectuel, et l'étude est une injonction de la Torah. L'homme éprouve un besoin d'étudier et d'exercer ses facultés, cependant il pourrait tout à fait tourner ses capacités vers des choses vaines. Ici aussi il doit distinguer entre ce qui est un moyen et ce qui est une finalité. La logique et les mathématiques par exemple, sont autant de moyens pour exercer ses facultés intellectuelles, cependant leur finalité ne se trouve pas en elle-même mais elles doivent être tournées vers Dieu. C'est ainsi que la partie rationnelle de l'âme n'est

¹⁰³ *Ibid.*, III, Chap. 51, p. 1197.

pas nécessairement tournée vers Dieu, elle peut aussi avoir pour objet des objets mondains. Voici la définition que donne Maïmonide de la raison dans son *Traité d’Ethique* : « La partie rationnelle est la faculté qui se trouve en l’homme < et > par laquelle il acquiert les sciences, par laquelle il distingue entre le honteux et l’honorable parmi les actions.

Parmi ces actions, <il y a l’action> pratique et <l’action> spéculative. Parmi la pratique, il y a l’artisanale et la cogitative. La spéculative est ce par quoi l’homme connaît les <réalités> qui existent et <qui> ne changent pas quant à ce qu’il en est d’elles. Elles sont en ce qui est appelé « sciences » de façon absolue. L’artisanale est la faculté par laquelle nous acquérons les arts, comme la menuiserie, l’agriculture, la médecine, la navigation. La cogitative est ce par quoi il réfléchit sur la chose qu’il veut faire, quand il veut la faire, <et se demande> s’il est possible de la faire ou non et, si c’est possible, comment il convient de la faire. »¹⁰⁴

Ainsi, la faculté rationnelle, nous l’avons déjà souligné, ne se limite pas seulement à l’intellect et à l’action spéculative, mais elle s’exerce également sur l’action pratique. Si l’homme de l’étude est l’homme de l’action spéculative, il n’en demeure pas moins que l’action pratique occupe une part importante de sa vie. Or, tout notre problème est justement de lier les deux et de comprendre en quoi l’action pratique peut se faire action spéculative. Comment faire pénétrer la connaissance de Dieu au sein de la réflexion et de l’action pratique ? Ceci est possible en légiférant chaque acte du quotidien car ainsi l’homme, lorsqu’il sera amené à réfléchir et à agir, liera continuellement ses actions à Dieu, puisque chacune de ses actions seront prescrites dans le champ délimité qui lui sera

¹⁰⁴ MAIMONIDE, *Traité d’Ethique*, Chap. 1, p. 40.

imposé. La racine même de sa réflexion ne sera donc pas la sienne propre, qui part de lui-même, mais celle que Dieu lui a donnée ; et il peut alors, au sein de son action pratique, s'unir à Dieu, par la réflexion mais également dans ses actes.

Cependant la vie de l'homme n'est pas uniquement réglée par la partie rationnelle de son âme mais également par sa partie appétitive qui fait que l'homme éprouve du désir pour une chose. Ce sont ainsi deux choses différentes que d'intelliger Dieu, dans le sens où la partie spéculative de la raison a pour objet Dieu, et de désirer Dieu. Que signifie désirer Dieu ? Cela signifie désirer le lien qui existe entre l'homme et Dieu, désirer l'intellect en acte. Car le désir est ce qui va mettre l'homme en mouvement et qui va diriger tous les membres de son corps vers un objectif déterminé. D'une certaine manière nous pouvons dire qu'il est premier puisque si l'homme ne désire pas se lier à Dieu il ne cherchera pas l'intellect actif. Bien entendu ce désir peut être parfois confus et l'homme, au lieu de se diriger vers la spéculation restera pris dans son imagination et se tournera vers des chimères. Mais il n'en demeure pas moins que la racine du désir est identique, on pourrait la nommer de manière simplifiée un désir de s'élever au-dessus de la matière. La partie appétitive donc, doit également être tournée vers Dieu. Comment diriger ce désir ? Maïmonide répond que ce désir peut être dirigé par la prière. La prière est ainsi ce qui permet à l'homme de tourner son désir vers Dieu et de chercher à se lier à lui.

La Loi doit donc amener l'homme à être lié à Dieu sur tous les plans. Sur le plan de l'action spéculative en réservant des moments nécessaires pour l'étude ; sur le plan du désir et de la partie appétitive à travers la prière, et enfin sur le plan de l'action pratique en légiférant chaque action du quotidien. Tout le travail de l'homme n'est donc pas dans la dichotomie entre le monde matériel et le monde

intellectuel mais dans la capacité de lier les deux et à faire en sorte que l'épanchement de Dieu ne demeure pas simplement au sein de la faculté rationnelle comme nous l'avons vu, mais qu'il s'épanche également sur les autres parties de l'âme et sur l'imagination. Tel est le plus haut degré de l'homme qui permet à l'intellect actif de se lier à lui à chaque moment de sa vie. Cet homme est ainsi dit pleinement vivant puisque la part impérissable de son être est constamment en acte et il est continuellement lié à Dieu.

Imiter les voies de Dieu

Mais la Loi n'est pas un simple rappel constant de Dieu, car cela signifierait que loi et connaissance seraient scindées et auraient deux fonctions distinctes. En réalité plus que cela, la Loi se fait imitation des voies de Dieu et fait pénétrer la connaissance de Dieu en l'homme. Qu'est-ce que cela signifie ? Que l'homme qui suit la Loi ressemble de plus en plus à Dieu. Evidemment cette formulation nécessite explication. Nous avons posé que l'homme fut créé à l'image de Dieu, cette image renvoie à son intellect.¹⁰⁵ Ainsi plus l'homme développe son intellect, c'est-à-dire la partie impérissable qui est sienne, plus il est à l'image de Dieu. Cependant aucune comparaison n'est possible entre Dieu et l'homme et cette image nous semble donc très abstraite. Il nous faut alors revenir sur la notion que nous avons vu précédemment qui est celle des « attributs positifs », c'est-à-dire la manière dont l'homme juge les voies de Dieu. Si celles-ci ne peuvent rien dire sur Dieu de manière directe elles expriment néanmoins un rapport existant entre lui et le monde, ce rapport est nommé « ses voies » ou « ses

¹⁰⁵ MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, I, Chap. 1, p. 84

actions ». Maïmonide établit un parallèle entre les דְּרָאכִים (*dérakhim*), les voies, et les מִידוֹת (*midot*), les qualités de l'homme. Bien qu'on ne puisse en aucun cas dire de Dieu qu'il possède des qualités morales, Maïmonide veut signifier qu'on emploie cette analogie pour dire qu'« *il produit des actions semblables à celles qui, chez nous, émanent de qualités morales.* »¹⁰⁶ Nous avons déjà développé ce point mais Maïmonide ajoute également : « *car la suprême vertu de l'homme est de se rendre semblable à Dieu autant qu'il le peut, c'est-à-dire que nous devons rendre semblables nos actions aux siennes.* »¹⁰⁷ L'homme, observant les différentes voies de Dieu et étudiant la sagesse de sa Loi doit s'efforcer d'appliquer Ses actions dans sa propre vie, car en imitant les actions de Dieu il se rend semblable à lui, il reflète Dieu sur son propre être, il devient le miroir de Ses voies et c'est ainsi qu'il réalise la part divine qui est en lui.

*

Ainsi la Loi unit l'homme à la connaissance, et cette union est non seulement tout le but de l'existence humaine, mais elle est également ce qui constitue la forme impérissable de son être. Pour parvenir à cette union l'homme doit acquérir les vertus rationnelles et éthiques, qui lui permettront d'appréhender Dieu dans la plus grande proximité possible. Cependant, son but n'est pas de demeurer un court instant dans cette proximité. Le sage désirera rester continuellement lié à Dieu, c'est-à-dire qu'il fera en sorte que son intellect reçoive en permanence l'épanchement de l'intellect actif. La Loi aura pour rôle de permettre à l'intellect de demeurer en acte dans la durée, mais elle aura aussi pour

¹⁰⁶ *Ibid.*, I, Chap. 54, p. 250.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 255.

fonction de rappeler constamment la finalité de l'homme, en inscrivant Dieu dans chaque geste de son quotidien et dans chacune de ses facultés. C'est en cela qu'elle unira l'homme en permanence avec l'intellect. Elle formera ainsi l'homme à imiter les voies de Dieu, pour qu'il accomplisse la raison de sa création, c'est-à-dire être à l'image de Dieu.

Conclusion

Si Maïmonide dans le *Mishneh Torah*, c'est-à-dire son ouvrage de législation juive ou הלכה (*halakhah*), commence par définir ce que doit être la connaissance première et le premier des principes des Sciences, cela n'est donc pas anodin. La Loi est intrinsèquement liée à la connaissance. Si la connaissance est le fondement et la finalité de l'homme, la Loi en est le chemin. Mais ce chemin n'est pas un chemin arbitraire, car la Loi tranche entre la raison et l'imagination, entre le vrai et le faux. Son rôle est ainsi de ramener l'homme imparfait vers la perfection qui est sienne, c'est-à-dire de l'élever vers la perception intellectuelle et de le rapprocher du divin.

Pour ce faire, la Loi règle la faculté appétitive et le désir de l'homme vers la connaissance. Tout d'abord en purifiant la faculté appétitive des désirs vains et des passions qui sont siennes, puis en visant l'intermédiaire dans chaque action humaine. Lorsque l'homme aura ainsi réussi, après ce long cheminement, à obtenir vertus rationnelles et vertus éthiques, les voiles qui le séparaient de Dieu disparaîtront peu à peu et son appréhension sera toujours plus parfaite. Car l'union de l'homme à la connaissance passe par l'épanchement de l'intellect actif sur l'intellect de l'homme. Tout le travail de l'homme consiste donc à préparer son intellect à recevoir cet épanchement. C'est ici que la Loi a pour rôle de maintenir constamment l'union de ces intellects, en posant Dieu devant chaque pas de l'homme. La Loi est ainsi celle qui tranche dans la connaissance, celle qui règle les désirs de l'homme et celle qui lie l'homme à la connaissance. Elle se fait alors le seul chemin vers la connaissance de Dieu.

Cependant, si Maïmonide lie la connaissance à la raison, d'autres champs de la philosophie juive¹⁰⁸ opère une distinction marquée entre la raison et la Loi. La raison est, dans la perspective qui est la leur, la faculté que l'homme possède d'analyser les causes et les effets. Mais l'accès à Dieu, lui, se situe nécessairement au-delà du rationnel. Maïmonide tient une position qui est plutôt minoritaire dans la tradition qui est sienne et nous pouvons nous demander si la faculté rationnelle seule est ce qui lie véritablement l'homme à Dieu.

¹⁰⁸ Nous pensons en particulier à Yehuda Halevy dans le *Kuzari*.

Bibliographie

Sources primaires

MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, Paris, Verdier, trad. S. Munk, 2012.

- *Le Guide des égarés : Traité de théosophie et philosophie*, Tome I, II, III, Paris, éd. arabe, hébreu, français, A. Franck, trad. S. Munk, 1856.

- *Traité d'éthique*, « huit chapitres », Paris, éd. Desclée de Brouwer, trad. R. Brague, 2001.

- *Le livre de la connaissance*, Paris, PUF, Trad. V. Nikiprowetsky et A. Zaoui, 2013.

- *Michné Thora*, 14 volumes, Paris, éd. bilingue hébreu-français, Beth Loubavitch, trad. B. Apelbaum et D. Uzan, 2007.

- *Epîtres*, Paris, Gallimard, trad. J. De Hulster, 2010.

- *Commentaire sur le Traité des Pères – Pirké Avot*, Paris, éd. hébreu-français, Verdier, Trad. E. Smilévitch, 1990.

Sources secondaires

AL-FÂRÂBÎ, *Aphorismes choisis*, Paris, éd. Fayard, trad. S. Mestiri et G. Dye, 2003.

- *Epître sur l'Intellect*, Paris, éd. Belles Lettres, trad. P. Vallat, 2012.

ARISTOTE, *De la génération ; Ethique à Nicomaque ; Métaphysique ; Premiers analytiques* in *Aristote, Œuvres complètes*, éd. Flammarion, sous dir. P. Pellegrin, 2014.

BRISSON, L., PRADEAU, J-F., *Dictionnaire Platon*, éd. Ellipses, Paris, 2007.

LA BIBLE, Paris, éd. Colbo, trad. Rabbinate français, sous dir. Z. Kahn, 1999.

LE TALMUD DE BABYLONE, Jérusalem, *Traité Berakhot I, Traité Sota I*, éd. Steinsaltz, Biblieurope, trad. J-J. Gugenheim et J. Grunewald, 1996.

LEVY, R., *La divine insouciance, études des doctrines de la providence d'après Maïmonide*, éd. Verdier, 2008.

PELLEGRIN, P., *Dictionnaire Aristote*, éd. Ellipses, Paris, 2007.

PLATON, *Lois ; République ; Timée*, in *Platon, Œuvres complètes*, éd. Flammarion, sous dir. L. Brisson, 2011.

ROUX, G., *Du prophète au savant, l'horizon du savoir chez Maïmonide*, Paris, éd. du Cerf, 2010.

SIRAT, C., DI DONATO, S., *Maïmonide : les brouillons autographes du Dalâlat al-hâ'irîn (Guide des égarés)*, Paris, Vrin, 2011.

STRAUSS, L., *Maïmonide*, Paris, éd. PUF, trad. R. Brague, 1988.

HAYOUN, M-R., *Maïmonide et la pensée juive*, Paris, éd. PUF, 1994.

Articles

GROSS, B., « Loi naturelle et loi divine dans la pensée de Maïmonide », *Pardès* 2/2012 (N° 52), pp. 205-210

LEMLER, D., « Entre éternité et contingence : la Loi chez Maïmonide », *Revue Yod* 15 (2010), pp. 57-91.

PENIDO, M. T-L., « Les attributs de Dieu d'après Maïmonide », *Revue néo-scholastique de philosophie*, deuxième série, n°2, 1924, pp. 137-163.

RUKRIGLOVA. D., « L'affinité entre la philosophie et la médecine chez Maïmonide », *Revue Yod* 15 (2010), pp. 93-113.

VAJDA, G., « La pensée religieuse de Moïse Maïmonide : unité ou dualité ? », *Cahiers de civilisation medieval*, 9e année (n°33), Janvier-Mars 1966. pp. 29-49.